

RELIGIÖSE STIMMEN
DER VÖLKER

HERAUSGEGEBEN V. WALTER OTTO

DIE
RELIGION DES
ALTEN INDIEN
III

AUS DEM SANSKRIT ÜBERTRAGEN
VON RUDOLF OTTO

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA

TEXTE
ZUR INDIEN
GOTTESMYSTIK

II



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICH'S
JENA 1917

Gemäß den Reformvorschlägen in der Monatsschrift
DIE TAT (Eugen Diederichs, Jena) VIII. Jahrgang,
Heft 10 wird im Folgenden für SCH das Zeichen Š
verwendet. Die Type ist im Besitze der Druckerei
A. Favorke, Breslau

EINLEITUNG

Wenn unter uns von indiser Religiosität, indiser Philosophie, indiser Mystik die Rede ist, so denkt man einseitig und allgemein an ‚Monismus‘, ‚Pantheismus‘, Leugnung der Wirklichkeit der Welt, All-
einslehre, Impersonalismus des Absoluten, Untergang von Welt und Vielheit und Ich und Persönlichkeit als bloßer Māyā in der abstrakten Einheit des unpersönlichen Absoluten, des ‚Brahman‘, des ‚Einen ohne Zweites‘, ohne Vielheit und Qualität. Die in unserem ersten Bande gesammelten Texte hatten den Zweck, diese einseitige und irrümliche Auffassung indiser Religion und Geistesart einzuränken. Sie gaben uns eine Skizze jenes personalistischen Vedāntismus, wie er besonders in den Heiligen und Meistern und religiösen Gemeinschaften der Viṣṇu-Religion lebendig ist und zu dem Vedāntismus erster Art, zur Sūle des strikten Advaita in scharfem Gegensatze steht. Der große Lehrer des Advaita strikter Richtung war Saṅkara gewesen. Sein ebenso großer Gegner ist Rāmānuja. Von seinem Leben und Wirken, auch von seinem System ward in Bd. I auf S. 73 ff. bereits eine Skizze gegeben. Im folgenden soll ein Text gegeben werden, der uns in seinen Gedankenkreis noch tiefer hineinführt. Wie Saṅkara so schrieb auch Rāmānuja einen Kommentar zu den Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana, ein sogenanntes ‚Bhāṣya‘. Mit Stolz und Recht nennt Rāmānuja's Kirche dieses Buch das Śrī-bhāṣya, das heißt ‚der hehre‘ oder ‚der heilige Kommentar‘¹. Er ist eines der gewaltigsten Geisteswerke, die Indien hervorgebracht hat. Er ist zugleich ein kanonisches Buch der weitverzweigten Rāmānuja-Gemeinden. Aber er hat, neben Rāmānuja's andern Hauptwerke, der Erklärung der Bhagavad-Gītā, weit hinaus gewirkt ins allgemeine religiöse und geistige Leben Indiens hinein.

1. Der Kommentar folgt genau den einzelnen, kurzen, oft rätselvollen Sätzen seines Textes, den Sūtren des Bādarāyana. Aber diese selber sind so knapp, daß sie oft nur wie Motti über den Ausführungen Rāmānuja's ſweben und ein ſier zu enges Bette bilden, in dem seine Gedankenmassen dahinfluten. Das gilt gleich von dem ersten Satze des Sūtra-Textes: Nun also das Brahman-Studium.

Bādarāyana hatte mit diesem einfachen Satze wohl nichts weiter sagen wollen, als: ‚Nun, nach Erledigung des Studiums von Werk, Opfer-ritual und Zeremonial, wollen wir uns der eigentlichen Theologie, der Lehre vom Brahman und Atman und der Erlösung des Atman durch

¹ ‚il gran commento‘, mit Dante zu reden.

die rechte Erkenntnis des Brahman zuwenden'. Unter Rāmānuja's Händen aber swillt dieser unseinbare Eingangstext an zu einem ganzen Werke für sich, das eine grandiose Vorhalle seines ganzen Buches oder richtiger gleich der wesentlichste und bedeutendste Hauptteil desselben wird. Denn son an der Deutung der unseinbaren Worte, nun also' entbrennt der dramatis in Rede und Gegenrede geistvoll durchgeführte Streit mit seinem Todfeinde, mit Sankara und den Sülern Sankara's (den Sānkara's). Ob diese Worte heißen sollen: Nun, im Anslusse an das Werkestudium und mit Voraussetzung des Werkestudiums; oder nicht, wird gestritten. Und dieser Streit reißt die Unterredner sofort und Stritt für Stritt und immer tiefer in alle Tiefen der Vedānta-Theologie hinein: Verhältnis von Werk und Erkenntnis, von rechter Art der Erkenntnis, von Objekt der Erkenntnis, von Ātman und Brahman und Welt, von Avidyā und Erlösung durch Aufhebung der Avidyā, von Wahrnehmung und heiliger Stritt, von Sein und Wirklichkeit. Und nun wird gerungen Satz für Satz und Behauptung für Behauptung, mit allen Mitteln indis-dialektischer Technik, Logik, Erkenntnistheorie und Stritterklärung. Gerungen im wahrsten Sinne des Wortes: Brust an Brust und Knie an Knie, mit Zähigkeit, ohne Pause zum Atmen oder Ausruhen, bis Glied um Glied des Gegners bezwungen und er an den Boden gepreßt ist. „Solastis“ wird der Neuling oft genug sagen, der diesen Ausführungen folgt. Ganz richtig, was die Form angeht. Aber wer durch die Form hindurch das Wesen der Sache zu ersauen vermag, erlebt ein Sauspiel ganz großen Stiles. Denn zwei ganz Große ringen hier miteinander in Sankara und Rāmānuja, die nur ihre Rollenführer sind: jenes fast unheimlich großartige, weltenaufhebende, letzten Endes irrationale, unfabliche, undefinierbare All-Eins theopanistischer Mystik ringt mit dem HErrn, dem fühlenden, wollenden, persönlichen, rationalen, liebenden und geliebten Gott des Herzens und Gewissens. Nirgendwo in der Weltliteratur sind diese beiden Gegner (sind es Gegner? oder sind es Pole?) so sark, klar, bestimmt aufeinandergetroffen wie hier, in diesem ersten Absnitte des Bhāṣya des Rāmānuja. Und kein Schlachtfeld der Welt ist erhabener gewesen als dieses. Das läßt sich fühlen, wennson es nicht in Ilias-Hexametern sondern in den harten und zähen Formeln der Sultheologie beschrieben ist.

2. Einen großen Teil des Bhāṣya hatten son die indisen Pandita's Rangācārya und Varadarāja im Jahre 1899 ins Englise übersetzt. Die Übersetzung ist swerfällig, aber begleitet von nützlichen Anmerkungen.

Thibaut hat dann das gesamte Bhāṣya (1904) in bewundernswerter Weise ins Englische übertragen in den Sacred books of the East, Bd. 48. Er hat darin diesem unserem ersten Abschnitte des Bhāṣya sehr glücklich den Namen Siddhānta gegeben. Siddhānta ist die definitive, abschließende Lehrbestimmung, die in indischer Dialektik gewöhnlich gewonnen wird nach umständlicher Auseinandersetzung mit dem ‚vorhergehenden Standpunkte‘, dem Pūrva-pakṣa, das heißt mit der Lehre des Gegners. Dieser Pūrva-pakṣa ist in unserem Abschnitte fast durchgehends der Standpunkt Śaṅkara's. Klar, gründlich und gradezu sündig wird derselbe immer zunächst entwickelt. Und nicht nur gründlich sondern auch ‚fair‘. Das ist wirklich der Gegner, der hier spricht, gut spricht und oft mit so glänzender Durchführung seiner Gründe, daß man besorgt ist, wie Rāmānuja hernach selber gegen ihn das Feld behalten wird. Man wird nicht leicht eine klarere und, so kann man hinzufügen, eine eindrucksvollere Darstellung des ‚Māyā-vāda‘ finden, als sie hier der Pūrva-pakṣa bietet. Auch in dieser seiner Darstellung durch den Todfeind behält diese Lehre absolutesten Monismus ihre seltsame Eindrücklichkeit und swindeln machende Großartigkeit, die auf die dafür Prädestinierten auch hier ihrer faszinierenden, ja gelegentlich berausenden Wirkung nicht entbehren wird. Zugleich aber ist dieser Siddhānta ein in sich geschlossenenes, wohl gefügtes und gerundetes Ganzes. Und wennson zu wünschen bleibt, daß einmal das Bhāṣya völlig in deutscher Sprache gegeben werden möge, so rechtfertigt dieser Umstand es doch durchaus, den Siddhānta für sich herauszunehmen. Der Leser erhält mit ihm kein Fragment. — Śaṅkara's Gegenlehre hier einleitend zu schildern, ist überflüssig. Es ist Aussicht, daß auch diese unsere Sammlung uns demnächst eigene Texte seiner Schule bringt. Deußens große Arbeiten sind bekannt. Die vier Hauptmomente sind in unserem Bd. I auf S. 63 angegeben. Und vor allem: Rāmānuja selber schildert sie im Pūrvapakṣa so meisterhaft, daß hier nichts vorwegzunehmen ist. — Unsere Wiedergabe folgt der Textausgabe von Johnson (in the Pandit, Benares, 1911).

3. Der indische, dravidische Pandita Alkondaville Govinda, selber ein überzeugtes Glied der Rāmānuja-Gemeinde, hat in seinem Life of Rāmānuja ācārya (Madras, 1906) das Leben seines Heiligen geschrieben, so wie es seinen Gläubigen sich in der Legende darstellt. Derselbe hat in seinem ‚the holy lives of the Āzhvārs (Ālvārs)‘, Mysore, 1902 die Legenden der zwölf Ālvārs, der Apostel und Sänger der Bhakti-Frömmigkeit von denen in Bd. I auf S. 73 die Rede war, in Auszügen gegeben. Und in die

divine wisdom of the Drāvīda Saints', Madras, 1902 hat er nach den älteren heiligen Tamilschriften seiner Tradition eine Menge der Logien, Verse und Gleichnisse der Ālvārs gesammelt. Alle drei Bücher ergeben ein Bild von Stimmung und Milieu, aus dem hernach die durch Rāmānuja's Wirken mächtig um sich greifende, zugleich aber auch, wie es scheint, bedeutsam umgestimmte Frömmigkeit sich erhebt. Wir blicken hier hinein in jene mächtigen religiösen Erregungen Südindiens, die schon in Bd. I geschildert sind. Das Charakteristische derselben besteht in folgenden Punkten. Die alte Viṣṇu-Religion der Bhagavad-Gītā belebt und steigert sich, im Kampfe gegen Buddhatum, Jainatum und gegen den Impersonalismus der Māyā-Lehre. Gottesglaube und Gottesmystik drängen mächtig vor. Damit verbindet sich aber zugleich das Aufsteigen und Sichdurchsetzen volkstümlicher Laienreligion gegen die Religion der Virtuosi, der Theologen und Philosophen, der Spezialisten und der vornehm-brahmanischen Klassen. Die Religion kommt zum Vorschein. Und zugleich wird Volksfrömmigkeit Religion. Beides vollzieht sich im Kampfe der Bhakti gegen das Jñāna, der slicht volkstümlichen Glaubens-Liebe gegen die Gnosis der Gelehrten. Das Jñāna selber ist jetzt Bhakti, ist nicht Theorie oder hochfliegende Abstraktion, sondern ist selber, wie Rāmānuja weiter unten erklärt, Glaube, Liebe, demütige Hingabe und Versenkung in Gott, ist, um mit den Termini der abendländischen Mystik zu reden, das Adhaerere Deo per fidem et caritatem und wird zuletzt zur Prapatti, zur 'Gelassenheit' des Willens und aller Seelenkräfte in Gott und seine rettende Gnade. Damit aber wird die Religion 'voluntaristisch', das heißt emotional. Sie wird subjektiv, innerlich, Sache des stark erregten, strömenden, in begeistertem Lied, Gebet und Gefühl sich ergießenden Gemütes. Sie wird innig, zärtlich, sehnstüchtig, sentimental und oft zum Gemütsrausch und Liebesüberschwang. Sie bleibt Mystik, denn innige Einigung mit dem Höchsten ist auch ihre Signatur. Aber sie wird zur Liebesmystik. Und indem sich die Gottesmystik zugleich häufig einengt zur Heilandsmystik zu seinen Inkarnationen Kṛiṣṇa und Rāma, geht sie oft über in zärtlichen Liebes-Pietismus.

4. a) Man braucht diese Charakteristika nur zu nennen, so schweift unwillkürlich der Blick hinüber zu Vorgängen unserer eigenen religiösen Geschichte, die jenen seltsam ähnlich und parallel sind und zu ihnen obendrein in nahem Zeitverhältnis stehen. Im Jahre 1137 starb Rāmānuja, und dicht hernach beginnen bei uns die Hugo und Richard von St. Victor und Bernhard ihre Mission, eine Mission christlicher Bhakti.

Sie stimmen die areopagitische Mystik und Gnosis um in die Mystik des Lebens und Anhangens an Gott, und durchdringen die Gottesmystik zugleich mit den warmen, innigen, zärtlichen und sentimentalen Momenten des Pietismus der Heilandsmystik. Und bald beginnt das Zeitalter der ‚Gottesfreunde‘, der liebeblühenden und -brennenden Laien, Mönche und Nonnen. Im Jahre 1204—6 aber wird der eigentliche Haupt-Apostel der westlichen Bhakti berufen, berufen aus dem Laienstande und aus dem Bürgervolke und der Volksfrömmigkeit: Franz von Assisi. Er bringt die Religion der Ungelehrten den Ungelehrten, die Religion glühenden Gefühles, zarter Innerlichkeit, naiver Kindlichkeit, swärmerischer Verzücktheit, des Sentimento und der Sentimentalität, bis hin zum wonnigen, kosenden Spiele an der Krippe von Greccio. Er singt französisch und predigt italienisch, verläßt das vornehme priesterliche Latein, wie die Älvärs das Sanskrit, und redet zum Volke in der Sprache des Volkes, wie die Älvärs auf Tamulisch. Er wendet sich von der Gelehrsamkeit und von den vornehmen Klöstern der Benediktiner und Zisterzienser und möchte einen Bund von ‚Brüderlein‘ stiften, der eigentlich und zuerst keine Ähnlichkeit hat mit ‚Mönch‘ und ‚Mönchsorden‘, sondern ein Bund gottinniger, gottliebender und gottverliebter Seelen ist. Der Anhauch seiner Bhakti beseelt die byzantinischen Madonnen und die starren Heiligen von Holz und Stein, macht sie lächeln und lieblich, safft geistlich liebende und singende Trubadure und die neue Lyrik der Lieder des Jacopone und der Bilder des Giotto. Er safft auch die Welt der ‚gottseligen Narren‘, der Einfältigen in Christo, der Helden der Fioretti, deren Taten und Worte die Legende verehrend und lächelnd verkündet, wie sie es in Indien tut. Und im glühenden, die Sinne bewegenden Drange, das Transzendente genießend gegenwärtig zu haben, wirkt er zugleich jenen sinnlichen Zug des religiösen Triebes auf Mirakel, Legende, Verdinglichung des Transzendenten in Hostien-, Heiligen-, Reliquienkult, in sakramenthafte Symbolen, im Namen-Jesu-Kulte, den die östliche Bhakti gradeso kennt in heiligen Gräbern, heiligen Stätten, heiligen Fetisen, Samskāra's, Stigmen, Symbolen, Namen-Mantra's, und besonders in dem massiven Kulte der sakramentalen Arcā. Endlich: in Ost und West folgt gleichermaßen dann doch wieder auf glühenden Erguß und freie Regung die ordnende Form, Orden, Sule, Gelehrsamkeit, Latein und Sanskrit, die Organisatoren und die Doktores. Die Minderbrüder werden Professoren von Paris und Oxford. Bonaventura und Duns Scotus, der doctor seraficus

und der doctor subtilis erleuchten die Kirche. Und auf die Ālvārs folgen die Ācārya's (doctores): Yāmuṇa, Rāmānuja, Jagadācārya (doctor universalis wie Albertus Magnus), Vedānta-ācārya (doctor vedanticus) und die andern.

b) Einmal ins Wandern gekommen aber, steht der vergleichende Blick nicht still sondern sweift noch weiter. Ist es doch, als ob sier in der ganzen Kulturwelt, und ziemlich gleichzeitig, dieser Geistesfrühling oder jenachdem diese geistige Epidemie der Bhakti aufbrach. Wir sehen verwandte Regung, in höchst lebendiger Weise, zunächst auch die ganze islamische Welt ergreifen. Lange hatte sich hier (ähnlich wie aus der Askese und der μνημη Θεου des christlichen Mönchtumes) aus Askese und Dhikr die Mystik entsponnen. Diese aber gestaltet sich auch hier unter den Sūfi's und den Fakiren in immer gesteigerter Form zur swärmerischen Liebesmystik. Sie ist auch hier zugleich der Protest gegen Veräußerlichung, gegen Kalām und hohe Wissensast, ist Laienreaktion, sucht und findet die Volkssprache, dichtet und singt, swärmt und tanzt, wandert und sweift, hat ihre Narren und Burlesken, ordnet sich dann, und findet ihr System, ihre Weisen und ihre Gelehrten. Ghazali faßt sie, wie drüben Rāmānuja und hüben Bonaventura, in eins mit dem Gesamtwissen und der Bildung seiner Zeit, indem er doch zugleich von Averroes sich noch den Vorwurf gefallen lassen muß, daß er für den Haufen der Ungelehrten sreibe, statt sich nur an die Gelehrten zu wenden. Er stirbt im Jahre 1111 und srieb seine ‚Neubelebung der Religionswissensaften‘ vielleicht zu gleicher Zeit, als Rāmānuja sein Bhāṣya srieb, um

Neu herbeizuführen den süßen Trank der Lehre Vyāsa's, fern abgekommen durch vieler Lehren Streit.

c) Und zum Slusse: Bhakti regt sich zugleich in der weiten Welt des fernsten Ostens, im Buddhatume¹. Von ihrem Eindringen ins Buddhatum soll im Anhang eine Beilage ein Zeugnis geben. Es stammt aus Ceylon und ist selber indis. Aber erstaunlich ist, daß die Bhakti unabhängig von indischen Einflüssen fern in Japan ungefähr gleichzeitig aufknospte und drei große gesonderte Religionsgruppen auf: die Stiftungen von Honen Sonin, Sinran Sonin und Nichiren, die bis auf den heutigen Tag kräftige und führende Gruppen japanischen Buddhatumes sind. Auch hier kehren die genannten Momente wieder. Wie die Franziskaner von den Benediktinern unterseiden sich die volkstümlichen,

¹ Und gleichfalls im Jainatum.

aus den unteren Sichten missionarisch gewonnenen Anhänger der drei neuen Sekten von den vornehmen alten. Beseitigt wird die hohe Spekulation und Abstraktion. Slichte volksmäßige religiöse Instinkte und Bedürfnisse des Trauens, der Liebe, des persönlichen Gebetes und Verhältnisses zur jenseitigen Macht, realistisch-naive Vorstellungsweise, populärer Kultus, Recht und Geltung der laienmäßig-bürgerlichen Lebensformen, Gebrauch der Volkssprache, Predigt, Hymnus, Innigkeit treten vor. Und erlösende, rettende Gnade tritt an die Stelle von ,Werken' und ,Erkenntnis'.

5. Ein seltsames Fänomen: diese Gleichartigkeit der Entwicklungen, und dazu diese relative Gleichzeitigkeit. Ist die mensliche Psyche allerorten soweit übereinstimmend, daß sie zu ihrer Zeit aus sich heraus notwendig Ähnliches hervorbringen muß? Gibt es im Geistigen ein System und Gesetz kommunizierender Röhren, sodaß allmählich an vielen Orten gleicher oder ungefähr gleicher Höhenstand sich einstellen muß? Oder liegt es vielmehr daran, daß bis ins tiefere Mittelalter die allgemeine Geistes- und Kulturentwicklung in der gesamten Kulturmenschheit doch ziemlich analog und einigermaßen gleichzeitig war, und diese Bhakti-erseinung dann etwa ein seelisches Moment war, das auf Reize allgemeiner Kulturverhältnisse hin, besonders auf Reize sozialer Art hin in der Seele jener Zeiten ausgelöst wurde, und in großer Ähnlichkeit ausgelöst wurde, weil einerseits die Mentalität der Kulturmenschheit eine einheitliche und weil andererseits jene Reize ähnliche waren? Für unseren Westen und den japanischen Osten liegt das Letztere vielleicht tatsächlich vor. Die große Erregung subjektiver, verinnerlichter, emotionaler Religiosität, deren Hauptexponent Franziskus ist, ergab sich zweifellos unter deutlichen Reizwirkungen sozialer Art seiner Zeit. Die Umsiebung des bisherigen sozialen Gleichgewichtes, das aufkommende Bürgertum mit individuellerem, nüancierterem und zugleich gesteigertem Seelenleben und -Erleben, und seine Reaktionen allgemeiner Art gegen die bisherigen Formen und Weisen zu sein, sind hier die klar am Tage liegenden ocasiones und Reize gewesen, die die franziskanische Regung nicht ,erklären', aber ermöglichten. Und soziale Umlagerungen und Versiebungen, neue Standesbildungen haben ebenfalls in Japan zum Aufspringen der ,neuen' Sekten mitgewirkt. Auch hier ist es vornehmlich der Bürgerstand, der gegenüber der Dumpfheit des bäuerlich gebundenen Standes zu einer selbstbesessenen und erlebten, darum gesteigerten und erregteren Religiosität vordringt, und der gegenüber den Sichten

der alten privilegierten Virtuosi der Religion, der Insassen der vornehmen, gelehrten, reichen Klöster und gegenüber dem diese füllenden feudalen Adel zugleich eine Religion des kleinen Mannes, der Slichkeit, des unmittelbaren Gefühles und damit der persönlichen Innerlichkeit findet und ausbildet.

Es liegt nahe zu vermuten, daß auch in Indien die Religion der Ālvārs und Rāmānuja's unter ähnlichen Reizwirkungen durchgebrochen ist.

6. Rāmānuja gleicht dem Ghazali und dem Bonaventura darin, daß er die Bhakti, die innige, glühende, emotionale Religion volkstümlicher Heiliger und Profeten aufs neue verbindet mit der gesamten Gelehrsamkeit, der Theologie, Philosophie und Allgemeinbildung seiner Zeit und sie vorträgt in der gelehrten Sprache, dem Sanskrit. Er gleicht ihnen auch darin, daß er jene Frömmigkeit umstimmt, sie ihres Ungestümes und ihres tumultuarischen Charakters entkleidet, sie dadurch dämpft, aber auch verfeinert und adelt. Der glühende, zuckende, überswängliche fervor der Bhakti nimmt wieder die ruhigen, edlen, feinen Züge an, wie sie son die Gītā zeigte. Sie wird zum stilleren, innigen, stetigen, Gedenken Bhagavant's, das fließt wie 'ein Strahl Öles', wird zu ruhiger, liebender Versenkung und Kontemplation. Und so ähnelt seine Bhakti derjenigen, die im Westen dann später Albertus magnus in seinem feinen Büchlein 'De adhærendo Deo' vorträgt, wo das unīri und das adhaerere Deo die stillen reinen Züge demütiger Liebesinnigkeit trägt, die son hier anfängt, sich zu durchdringen mit den Momenten, die später ein Größerer als Rāmānuja und als Albert vollenden sollte: Luther. Auch Luthers Frömmigkeit ist geboren aus der 'Bhakti' abendländischer Mystik. Aber seine Mystik ist nicht mehr Liebes-Mystik sondern Glaubens-Mystik. Das demütige und doch so starke Glauben als innigstes Trauen auf Gottesgnade und -Zusage ersetzt die smelzende Zärtlichkeit der caritas. Männliches und modern werdendes Gefühl in vertrauend-ehrfürchtiger Kraft tritt an die Stelle jener weiblichen, mittelalterlichen Stimmungsseligkeit, trostvolle, starke Zuversicht an die Stelle auf und ab swankender Seelengenüsse. Davon ist Rāmānuja noch weit entfernt, aber es macht ihn dem Protestanten liebenswert, daß Ansätze in dieser Richtung bei ihm vorhanden sind.

7. Die Lehren von der Prapatti und die Ablehnung der 'Werke' und des eigenen Tuns finden sich im Siddhānta nicht. Hier wird noch allein die Bhakti selber vorgetragen und auch neben dieser den Werken eine nicht unbedeutende Rolle gegeben. Doch ist nach Govinda's Texten

nicht zu bezweifeln, daß die Lehre von der Prapatti son in den Kreisen der Ālvārs bekannt war. Sie war eine Geheimlehre, die man allgemein und in Büchern vorzutragen sich seute, weil man die Mißverständnisse, die der Lehre von der gratia sola immer erwachsen sind, und die antinomistischen Gefahren, die sie immer und überall im Gefolge gehabt hat, fürchtete. Noch die Dīpikā seut sich, sie im ganzen Umfange offen vorzutragen und bekennt, daß man sie im Einzelnen nur von den Lippen des Guru selber empfangen dürfe¹. Nach Govinda und seiner Überlieferung hätte Rāmānuja sie aber tatsächlich auch besessen. Er hätte sie empfangen von seinem Guru Pūrṇa im Anslusse an den Carama-sloka der Gītā, 18,66, der sie indertat in nuce enthält:

Laß alle Gesetzesdienste fahren. Nimm mich allein zur Zuflucht.

Ich will dich lösen von allen Sünden. Sorge nicht.

Er hätte sie sogar in einem eigenen Werke vorgetragen, das dann als ein Rahasya zu betrachten wäre. Ja, er hätte sie gelegentlich sogar in öffentlicher Predigt verkündet, sich dadurch aber sweren Tadel seiner eigenen Guru's zugezogen. Alles das ist möglich, wenn man das Verhalten der Dīpikā in Betracht zieht.

8. Das System seiner Sule im Ganzen, in Verbindung mit einer lebenswürdigen, naiven Eschatologie und Mythologie, mit Erkenntnislehre, Fysik und Metafysik findet sich in „Dīpikā des Nivāsa, eine indische Heilslehre“ (aus dem Sanskrit von R. Otto, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1916), auf die hier und im Folgenden des öfteren verwiesen ist.

9. In Sanskrit-Worten lese man:

s	= ś etwa wie s
c	wie ts, auch vor a, o, u
ch	etwa ebenso
j	wie ds
y	wie unser j
ñ	wie unser nj
s	immer wie ś.

¹ Dīp. S. 54.

DAS SRĪ-BHĀŚYA VON RĀMĀNUJA,
enthaltend die Lehre des Viśiṣṭa-Advaita

Zu IHM, des Schöpferspiel der Welt Entstand, Bestand und Untergang ist,
Des Zweck allein ist, Heil zu leihn den mannigfachen, Ihn verehrenden
 Wesenssaren,

Zu Brahman, der Stätte Śrī's, kundgetan im Hauptteil der Śrīft,
Zu ihm, dem Höchsten, stehe mein Sinn in Bhakti.

Den süßen Trank der Lehre des Vyāsa¹, aus der Upanisaden Milchmeer-
 Tiefe heraufgeholt,
Der neu belebt die, deren Lebenshauch in des Samsāra-Feuers Lohe
 vergangen war,
 Der durch die Alt-Meister wohl behütet, dann aber durch vieler Lehren
Streit fern abgekommen war, x
Den mögen jetzt, durch meine Worte neu herbeigeführt, Verständige
auf Erden trinken Tag für Tag².

¹ Der Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana. ² Soweit das Titelblatt des gesamten
 Bhāṣya, dessen Haupt- und erstes Stück unser jetzt folgender Siddhānta ist.

Die ausführliche Auslegung zu den Brahman-Sūtra's des Bādarāyaṇa, die der ehrwürdige Bodhāyana verfaßt hatte, haben ältere Meister zusammengefaßt. Ihren Lehrmeinungen gemäß sollen im Folgenden die Sūtra's erklärt werden.

VORERÖRTERUNGEN

Sūtra 1: Nun also das Brahman-Studium:

Das Wort *nun* bezeichnet, daß das folgende Brahman-Studium an etwas Vorausgegangenes anließen soll. Das Wort *also* bezeichnet, daß dieses Vorausgegangene zugleich als der zur folgenden Untersuchung weitertreibende *Grund* aufzufassen ist. Das Vorausgegangene ist nämlich das Auswendiglernen des Veda mit Gliedern und Haupten. Wer dieses absolviert hat, kommt aber gleichzeitig zu der Erkenntnis, daß das *Werk* allein nur geringe und unbeständige Frucht gibt. Ebendadurch erwächst ihm dann, nachdem ihm das Verlangen nach der Erlösung wach geworden ist, das Streben nach der unendliche und unvergängliche Frucht gebenden Brahman-Erkenntnis als unmittelbare Folge.

Brahman-Studium heißt Studium des Brahman, denn ‚Brahman-‘ bedeutet hier einen Genitivus objectivus, nach Pān. 2, 3, 65. Wollte man etwa das Kompositum ‚Brahman-Studium‘ nur als Verknüpfung überhaupt nehmen (ohne ‚Brahman-‘ geradezu als Genitiv anzuerkennen), so würde sich dann die Objektsbedeutung von Brahman hier auch ergeben, nämlich indirekt durch einen Schluß, sofern ja ‚Studium‘ ein Objekt haben muß. Aber direkte Wortbedeutung ist indirekter vorzuziehen. Und so fasse ich ‚Brahman-‘ direkt als einen Genitivus objectivus. [Man wende nicht Pān. 2, 2, 10, Vārti. dagegen ein. Denn dagegen gilt Pān. 2, 2, 0, Vārti.]²

Das Wort *Brāhman* bezeichnet das höchste Wesen, von Natur frei von allem Fehl und ausgezeichnet durch Saren heilvoller Qualitäten ohne Zahl und in absoluter Eminenz. In einem weiteren Sinne heißt *Brāhman* alles das, was *brahmanya* (Größe) hat. Doch in einem eigentlichen Sinne steht es, wo Größe nach Wesen und Eigenschaften sich in

absoluter Eminenz findet. Und die hat nur der ALL-HERR selber. Darum gilt das Wort Brahman nur bei Ihm im eigentlichen Sinne, und bei andern Wesen nur in dem abgeleiteten Sinne, sofern sie mit einem Teile Seiner Qualitäten ausgestattet sind, da es, wie auch bei dem Worte Bhagavant, nicht statthaft ist, verschiedene Bedeutungen des Wortes gelten zu lassen. — IHN müssen zu erkennen trachten alle, die von der Leidenfreiheit getroffen sind, um die Freiheit von der Sterblichkeit zu erlangen. Darum ist das Brahman, das hier zum Objekte des Studiums gemacht werden soll, eben ER.

Studium ist Erkennen-Wollen. Da es beim Wollen auf das Gewollte ankommt, so wird hier (mit dem Drängen auf Studium) auf das Erkennen des Brahman gedrungen, das durch das Studium erreicht werden soll. So besagt unser Sūtra also dieses: Da das ‚Werk‘, dessen Kenntnis aus dem vorangegangenen Teile der Mīmāṃsā erlangt wurde, von nur geringer und unbeständiger Frucht ist, die aus dem nun folgenden Teile der Mīmāṃsā zu erlangende Erkenntnis des Brahman aber von unendlicher und unvergänglicher Frucht ist, so soll eben aus diesem Grunde nach zuvorgesehener Werk-Erkenntnis alsbald die Erkenntnis des Brahman erstrebt werden. — Dasselbe meint auch der Kommentator, wenn er sagt:

Nach gesehenem Werke-Studium folgt Brahman-Wissens-Erstrebung, und wenn er an einer späteren Stelle von dem einheitlichen Zusammenhange von Karman- und Brahman-Mīmāṃsā so sagt:

Dieses Sārīraka¹ ist verknüpft mit Jaimini's Werk² zu 16 Büchern. Sie bilden also ein einheitliches Lehr Ganzes.

Die ‚frühere‘ und die ‚spätere‘ Mīmāṃsā seiden sich nur durch Verschiedenheit des behandelten Gegenstandes, nicht anders wie sich in jener selber ihre ersten sechs von ihren letzten sechs Büchern seiden, und wie sich in beiden überhaupt die einzelnen Bücher seiden. Das in sich einheitliche Doppelwerk der Mīmāṃsā, beginnend mit den Worten: Nun also die Dharma-Forsung, und sließend mit den Worten: Nicht-Wiederkehr nach dem Schriftwort, sreit in einer durch den Charakter seines Inhaltes selber bestimmten Weise fort, nämlich so: Zu-
erst wird durch die Vorschrift:

Der eigene Text ist zu lernen,
die gedächtnismäßige Aneignung dieser Silbenmenge, die man Veda

¹ Der zweiten Mīmāṃsā, das 4 Bücher hat. ² Nämlich der ersten Mīmāṃsā, die 12 Bücher hat.

heißt, und die hier mit „der eigene Text“ bezeichnet ist, verordnet: Welcher Gestalt solches Lernen sei und wie es zu geschehen habe, wird dann durch Vorschriften angegeben wie:

Mit acht Jahren soll man den Brahmanen weihen. Dann soll man ihn lernen lassen.

Und das hierzu Erforderliche wird dann in gewissen Regeln über Observanzen und Verbote bestimmt; z. B.:

Am Sravana- oder Prausthapoda-Vollmond die Eingangsworte hätte
brautgenüß
Soll wohlgesickt die heiligen Verse der Brahmane lernen (höchstens)
Mantra

Solch Lernen ist die Aneignung der Veda-Silbenmenge, dergestalt, daß diese vom Lehrer vorrezitiert und dann nachrezitiert wird von dem Schüler, der zuvor von einem vedakundigen Lehrer von guter Abstammung, gutem Wandel und reiner Seele eingeweiht wird und bestimmte Observanzen und Gebote innehält. Solches Lernen ist dann zugleich eine vorbereitende Weihe (für noch Höheres) durch jenen gelernten Text. [Denn daß dieser Objekt des Lernens sei, zeigt dr. Schriftwort Taitt. Ar. 2, 15]¹. Weihe ist ja das, was einem zuvor nicht besessene höhere Fähigkeiten senkt. Und das leistet der Text dem Schüler indertat, denn er gibt ihm Kenntnis von den vier „Menschenzwecken“, und wie sie zu erreichen sind: nämlich von Verdienst, Gewinn, Leb und Erlösung, und fördert ihm dieses son durch sich selber und durch seine bloße (sakramental wirkende) Rezitation.

Zunächst also geht die Vorschrift des „Lernens“ — wie das Lernen von magischen Formeln — einfach auf die gedächtnismäßige Aneignung des Wortlautes des Veda, unter gleichzeitiger bestimmter Regulation der Lebensweise. Wer sich aber so den Text angeeignet hat, der sieht dann zugleich son ein, daß derselbe ja von bestimmten Gegenständen handelt mit besonderen Zwecken, faßt diese sogleich aus dem Texte selbst heraus auf und wird zugleich veranlaßt, sich so dann dem Studium der (ersten) Mimāṃsā zuzuwenden, die jene Gegenstände nach Wesen und Wesen genauher bestimmt und zu diesem Zwecke die einzelnen Aussagen des Textes erläutert. Da sieht er dann bald weiter, nachdem ihm dr. Wesen der Wecke-Gebotsklänge vor Jan ist, ein, daß die Wecke nur von geringer und unbedeutender Frucht sind, erkennt weiter, daß die Upasāda (Wecke) die den (Stuh)Teil selbst gelerntes Veda bilden, sich auf unbedeutende

und dauernde Frucht beziehen, nämlich auf Unsterblichkeit, und macht sich darum nun an die zweite Mīmāṃsā, die Sārīraka-Mīmāṃsā, deren Wesen die Erörterung der Vedānta-Texte ist und die jene Unsterblichkeitsfrucht (und ihre Erreichung) näher bestimmt. Die Vedānta-Texte sprechen es ihm ja selber aus, daß die Frucht der bloßen Werke vergänglich sei, daß die Brahman-Erkenntnis aber unvergängliche Frucht bringe:

Wie diese werk-erworbene Welt hier vergeht, so auch vergeht jene verdienst-erworbene Welt¹. — Endlich nur ist ihm das Werk². — Nicht wird durch Unbeständiges jenes Beständige erlangt³. — Unfest sind diese Boote, aus Opfern gefügt⁴. — Übersäuend die Welten, durch Verdienst erworben, soll ein Brahmane Ekel fühlen. Was ungewirkt, wird nicht durch Werk erreicht. Das zu erkennen, soll er, mit dem Brennseit in der Hand, einen Lehrer aufsuchen, wohlgelehrt, im Brahman weilend. Der, als ein Wissender, tut ihm, wenn er genaht ist und sein Gemüt gestillt hat und mit Demut erfüllt ist, mit Wahrheit jenes Brahmanwissen kund, durch das er den unvergänglichen Puruṣa kennt, den wahren⁵. — Der Brahmanwissende erreicht die höchste Stätte⁶. — Nicht mehr zu sterben, sieht er das Eine⁷. — Wer das sieht, sieht nicht den Tod⁸. — Der wird Selbstherr⁹. — Wer den weiß, wird unsterblich hier¹⁰. — Den erkannt habend, geht er zum Übertode. Einen andern Weg zu gehen gibts für ihn fürder nicht¹¹. — Sich selbst und den Beweger gesondert erkennend und darob erfreut, geht er ein zur Unsterblichkeit¹².

Und so noch andere.

¹ Chand. 8, 1, 6. ² Brih. 3, 8, 10. ³ Ka. 1, 2, 10. ⁴ Mu. 1, 2, 7. ⁵ Mu. 1, 2, 12, 13.
⁶ Taitt. 2, 1, 1. ⁷ ? ⁸ Chand. 7, 26, 2. ⁹ Chand. 7, 25, 2. ¹⁰ Taitt. Ār. 3, 12, 7. ¹¹ Svet. 6, 15. ¹² Svet. 1, 6.

1. Erster Angriff der Gegner

— Aber wer Veda und Vedānta gelernt hat, der erkennt doch sogleich, daß Werke nur den Himmel und dergleichen vergängliche Frucht bringen können, daß aber die Versenkung in das Brahman Unsterblichkeitsfrucht bringt. Weshalb wird denn dann überhaupt erfordert, daß der Schüler sich noch mit der Dharma-Mimāṃsa befasse? Er sollte sich doch lieber sogleich zum Brahman-Studium wenden!

— Wer so argumentiert, der könnte auch gleich behaupten, daß auch das Brahman-Studium nicht mehr nötig sei, da son mit dem bloßen Lernen selber alles Nötige erkannt sei.

— Jawohl, das bloße Verstehen des Nötigen ergibt sich indertat son sofort mit dem Lernen selber. Aber der volle Sinn der Textworte steht doch erst endgiltig fest, wenn sie methodis behandelt und aufgefaßt werden. Ohne ein solches ist das unmittelbare, erste Verständnis des Textes noch nicht gegen Zweifel und Mißverständnisse sicher gestellt. Zur endgiltigen Bestimmung des Sinnes ist Erörterung des Veda-Textes notwendig.

— Nun, aus gleichem Grunde ist dann eben auch Erörterung des Dharma notwendig.

— Aber man kann doch nur das, was das Brahman-Studium notwendig zuvor erfordert, als sein Vorausgesetztes (Vorher zu Erledigendes) bezeichnen. Dharma-Erörterung aber ist doch nicht erfordert, da, wer den Vedānta-Text gelernt hat, auch ohne Werke-Erkenntnis Vedānta-Erörterung treiben kann.

— Du übersiehst, daß auch in den Vedānta-Texten Meditationen über den Udgītha¹ und dgl. vorkommen. Diese gründen sich aber doch auf etwas zum Werke gehöriges. Wer Werke-Kenntnis nicht erworben hat, kann dergleichen nicht richtig ausüben.

— Ach, Du verstehst garnicht, um was für eine Erkenntnis es sich im Sārīraka-Sāstra handelt. Dieses Sāstra will die Erkenntnis lehren von der Einheit des Atman (mit dem Brahman). Dadurch will sie die Trug-erkenntnis beseitigen, die die Wurzel ist all des Unheiles für den, der versenkt ist im Ozean der Samsāra-Übel wie Geburt, Alter, Tod und so fort, dieser Übel, die hervorgerufen sind durch die Untersiede-Illusion, von anfangsloser Avidyā gewirkt. Wie wäre für eine solche Erkenntnis

¹ Die heilige Silbe OM.

aber die Werke-Erkenntnis, ganz an der Untersiedenheit hängend, von Nutzen! Sie ist ihr nur hinderlich. Die Erörterung des Udgītha gehört allerdings eigentlich noch dem ‚Werk‘ zu, findet aber doch gelegentlich mit statt, weil die heilige Silbe OM dem, was Erkenntnis-Charakter hat, nahe steht: unmittelbaren Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstande des Vedānta hat aber auch sie nicht. Wir bleiben dabei: als notwendig vorhergehend kann man nur ein solches Vorausgesetztes bezeichnen, das zu dem eigentlichen Gegenstande des Śāstra selber Beziehung haben würde.

= Ganz recht. Ein solches ist aber eben die Werkekunde, weil die Śrīft lehrt, Erlösung komme aus Erkenntnis plus Werken. Auch der Sūtra-Sreiber selber sagt ja weiter unten, im Sūtra 3, 4, 26:

Erfordernis aller (Werke) findet statt wegen Śrīftgemäßheit der Opfer u. s. w., wie bei Pferd (und Gesirr).

Kennt man aber das erforderte Werk nicht, so kann ja nicht untersieden werden, welches Werk zur Erkenntnis hinzukommen muß und welches nicht. Also ist Werke-Kunde ein notwendig Vorausgesetztes.

— Das paßt nicht. Denn Beseitigung der Avidyā kommt nur aus der Erkenntnis des Brahman, das aller Untersiedenheit entgegengesetzt und reiner Geist ist. Avidyā-Beseitigung aber ist eben die Erlösung. Wie könnte doch das Werk, behaftet mit den endlosen Untersieden von Leistungen, Leistungs-Mitteln und -Methoden je nach Kaste und Stand ein Mittel sein zur Avidyā-Beseitigung! Ihr Wesen besteht ja grade darin, allen Untersiede-Wahn zu beseitigen. Die Śrīftworte beweisen, daß die Werke, da sie von unbeständiger Frucht sind, zum Heil in Widerspruch stehen und daß nur die Erkenntnis Heilmittel ist. Zum Beispiel:

Ihm kommt das zu Ende¹. — Wie diese werkerworbene Welt hier vergeht, so vergeht auch die verdiensterworbene Welt dort². — Der Brahmankenner erreicht die höchste Stätte³. — Brahman weiß er, Brahman wird er⁴. — Den wissend geht zum Übertod er ein⁵.

Zu der Behauptung, daß das Wissen Opfer und andere Werke voraussetze, ist zu sagen: Wegen ihres eigenen inneren Wesensgegensatzes und auf Grund genauerer Erwägung der Śrīftworte gilt das nur, sofern die Werke allerdings helfen zum Entstehen des Verlangens nach dem wahren Wissen, da sie das Innenorgan (des Verstehens) reinigen. Zum Entstehen der Frucht selber aber helfen sie nicht, wie geschrieben steht:

¹ Brih. 3, 8, 10. ² Chānd. 8, 1, 6. ³ Taitt. 2, 1, 1. ⁴ Mund. 3, 2, 9. ⁵ Svet. 6, 15.

wurzelnd in der Brahman's Wesen verdunkelnden Avidyā, ist Wurzel der Gebundenheit. Die Gebundenheit ist auch unreal. Sie wird wegen der Unrealität ihrer selbst samt ihrer Wurzel beseitigt durch die Erkenntnis. Die beseitigende Erkenntnis wird erzeugt durch Textworte wie: DAS BIST DU. Für Wesen, Entstehung und Wirkung solcher Erkenntnis ist das Werk direkt kein nütze. Es ist nur förderlich zur Weckung des Wunsches nach Wissen. Dieser entsteht, wenn durch Austreibung von *Rajas* und *Tamas*¹, den Wurzeln alles Übels, das *Sattva*² im Menschen zunimmt³. Solche Förderung ist gemeint, wenn es heißt:

Brahmanen wollen wissen . .

Darum, weil Werkerkenntnis direkt kein nütze ist, sind allein besagte vier Mittel als ‚Vorausgesetztes‘ zu bezeichnen.

2. Erster Abweis der Gegner

= Auf diese ganze Ausführung erwidern wir: Die Behauptung, daß die Beseitigung der Avidyā die Erlösung sei, und daß sie aus der Brahman-Erkentnis sich ergebe, wird anerkannt. Doch ist eine Unterseidung zu machen hinsichtlich der Frage, welcher Gestalt die Erkenntnis sei, die die Vedāntatexte zum Zweck der Avidyā-Beseitigung vorsreiben wollen. Ist hier ‚Erkenntnis‘ nur die Erkenntnis des Textsinnes oder aber die in ihm zwar wurzelnde aber erst in der *Andacht* ihr eigentliches Wesen habende? Gewiß nicht die erstere, denn die ergibt sich ja son ohne weitere Vorschrift aus dem Text selber, und durch solche allein wird Avidyā erfahrungsgemäß nicht beseitigt.

— Nur solange die Vielheits-Illusion nicht ausgetrieben ist, bringt der Text die Avidyā-beseitigende Erkenntnis nicht hervor. Daß aber bei son eingetretener Erkenntnis nicht bei jedem sofort auch die faktische Vorstellung von Vielheit beseitigt wird, beweist keinen Fehler. Denn auch bei den Timira-Kranken dauert, obson sie die richtige Einsicht haben, daß nur ein Mond existiert, doch die faktische visuelle Vorstellung zweier Monde noch an. Bindung aber kann die so noch restierende Vorstellung der Vielheit nicht mehr wirken, da ihr die Wurzel abgehauen ist.

= Das ist fals. Denn Erkenntnis muß notwendig wirklich eintreten, sobald alle ihre Bedingungen (in unserm Falle also das Verständnis des Veda-Textes) gegeben sind. Auch wo eine falsche Einbildung im Wege

¹ Leidenschaft und Dunkelheit. ² Güte. ³ und somit das innere Organ gereinigt wird.

steht, ist doch erfahrungsgemäß durch geeignete Unterweisung, durch Indizien und dgl. die sie aufhebende Erkenntnis zu erwirken. Auch die Behauptung läßt sich nicht halten, daß wo der Wortverstand erreicht sei, doch durch eine zurückgebliebene Spur der anfangslosen Einbildung die Vielheitsvorstellung noch andauere. Denn da diese Einbildung, die die Vielheitsvorstellung bedingt, falsch ist, wird sie durch Entstehen der Erkenntnis eben beseitigt. Würde jene falsche Einbildung auch durch Erkenntnisentstehung nicht beseitigt, so wäre sie überhaupt nicht zu beseitigen, da es ein anderes Mittel zur Beseitigung nicht gibt. Die Behauptung aber, die von der Einbildung gewirkte Vielheitsvorstellung dauere noch fort, auch wenn ihr die Wurzel abgehauen sei, ist kindisches Geswätz. Bei der Einbildung zweier Monde kann der hier real vorhandene (körperliche) Fehler der Timirakrankheit natürlich nicht durch logische Widerlegung, auch wenn dazu die Gründe zur Hand wären, behoben werden, und darum wird hier auch die falsche Sehvorstellung, deren Ursache er ist, nicht beseitigt. Das widerspricht mir also garnicht. Wohl aber können andererseits Wirkungen falscher Einbildungen wie Furcht und dgl. so beseitigt werden, weil man hier den Fehler durch zureichende Widerlegung beheben kann. — Ja, für die, die annehmen, daß die Erkenntnis entstehe durch Vertreibung der Vielheitsidee, folgt eigentlich, daß sie überhaupt nicht entstehen kann. Denn die Vielheitsidee müßte, da sie die ganze anfangslose Zeit hindurch aufgehäuft ist, von unendlicher Stärke sein, und ließe sich, da die ihr entgegengesetzte Vorstellung der Einheit an Stärke gering ist, durch diese nicht austreiben. So folgt, daß die Vedānta-Texte unter der mit den Ausdrücken Dhyāna, Upāsana und dgl. bezeichneten Erkenntnis noch etwas anderes verordnen wollen¹ als den bloßen Verstand des Wortsinnes. Das besagen auch die Schriftworte:

Ihn entdeckt habend, soll er Erkenntnis hegen². — Hat er ihn gefunden, so erkennt er ihn³ — meditiert (erkennt) das Selbst als OM⁴. — Hat man das vernommen, wird man frei aus Todesrachen⁵. — Das Selbst als zu erstrebende Welt meditiere er⁶. — Das Selbst, mein Lieber, soll man sehen, hören, reflektieren, meditieren⁷. — Ihn soll man suchen, nach seiner Erkenntnis verlangen⁸. —

Da hier die Ausdrücke meditieren u. s. w. Synonyme sind und in den Stellen

¹ nämlich andächtige Meditation. ² Brih. 4, 4, 21. ³ Chānd. 8, 7, 1. ⁴ Mund. 2, 2, 6. ⁵ Kath. 3, 15. ⁶ Brih. 1, 4, 15. ⁷ Brih. 4, 5, 6. ⁸ Chānd. 8, 7, 1.

Hat er ihn gefunden, so erkennt er ihn — Ihn entdeckt habend, soll er Erkenntnis hegen

der Wortverstand des Textes deutlich nur als das Hilfsmittel für die nachfolgende Meditation gemeint ist, so sind die Worte ‚Hat er ihn gefunden‘ und ‚Ihn entdeckt habend‘ nur ‚Wiederholungen‘. Die Worte aber ‚So erkennt er ihn‘ und ‚Soll er Erkenntnis hegen‘ sind eine neue Vorschrift, nämlich der Meditation. Auch das Wort:

Ihn soll man hören

ist nur eine ‚Wiederholung‘. Denn das Hören ergibt sich ja son von selbst, da ein Mensch, der, interessiert am Sinn des Textes, den Veda gelernt hat, sich son von selber, wenn er sieht, daß der Veda Gegenstände mit bestimmten Zwecken lehrt, zum ‚Hören‘ wendet. Auch

Ihn soll man reflektieren

ist nur solch ein ‚anuvāda‘¹ des Nachdenkens, das sich auch son von selbst ergeben hat, weil es auch nur das ‚Gehörte‘ befestigen will. Also wird in diesem Texte eigentlich nur Dhyāna (die Andacht, die andächtige Meditation) verordnet. So sagt auch der Sūtra-Sreiber weiter unten in 4, 1, 1:

Öfters zu wiederholen, weil so gelehrt.

Daß das ‚Wissen‘, das der Text als Heilmittel verordnet, seiner Natur nach Andacht ist, wird auch daraus ersehen, daß ‚Wissen‘ und ‚Meditation (Andacht)‘ offensichtlich vermist gebraucht und so zusammengefaßt werden. Zum Beispiel in:

Das Manas ist das Brahman, so meditiere er². — Wer so weiß, der leuchtet und wärmt durch Ruhm, Macht, Wunderglanz.³ — Nicht weiß der, der nicht alles-seiend ist. Das Selbst bin ich, so meditiere er⁴. — Wer das weiß und was der weiß, ist so von mir verkündet⁵. — Die Gottheit lehre mich, Ehrwürden, die Du meditierst⁶.

Dhyāna ist beharrliches Gedenken in Gestalt einer Abfolge von Gedenk-Akten, die so kontinuierlich abfließt wie ein Guß Öles, nach dem Spruche:

Erlangung des Gedenkens gibt aller Bande Lösung⁷,
der stetes Gedenken als Heilmittel erklärt. Dies Gedenken ist gleich mit dem ‚Sauen‘, da jenes Schriftwort gleichen Sinn hat mit dem folgenden:
Zerbrochen ist die Herzensfessel, gelöst sind alle Zweifel, all sein Karma vergeht ihm, wenn er diesen Höchst- und Niedrigsten ersaut hat.
So lehrt auch der Text

¹ Wiederholung von son anderweitig sich ergeben Habendem. ² 3, 18, 1.

³ 3, 18, 6. ⁴ Brih. 1, 4, 7. ⁵ Chānd. 4, 1, 4. ⁶ Chānd. 4, 2, 2. ⁷ Chānd. 7, 26, 2.

Wahrlich, das Selbst soll man sauen,
daß Meditation den Charakter der Ersauung hat. Und dieses daher,
weil ‚Gedenken‘ gesteigertes Vorstellen¹ ist. — All dieses hat auch der
Vakyakara² auseinandergesetzt:

Wissen ist Meditation, weil es die Śrīti in dem Sinne meint,
sagt er. Das heißt: In allen Upanisad's ist das wegen seiner Heils-
mittelsaft verordnete ‚Wissen‘ gleich ‚Meditation‘. Er zitiert als Gegen-
lehre:

Einmal nur soll man pratyaya³ üben, weil damit das von der Śrīti
Berweckte erfüllt wird wie bei den prayāja's⁴,
verwirft diese dann aber mit den Worten:

Durch Bezeichnung als Meditation wird endgiltig festgestellt, daß nur
das mehrfach wiederholte ‚Wissen‘ (also Meditation) das Heilmittel ist.
In dem Worte

Meditation ist stetes Gedenken, nach Erfahrung und Śrītidefinition,
beschreibt auch er das mehrfach wiederholte ‚Wissen‘ mit Meditations-
charakter als stetes Gedenken.

Dieses Gedenken trägt den Charakter des Sauens, so ist erklärt. Das
Charakteristische des Sauens ist, daß es direktes Vernehmen bei sich hat.
Das Gedenken, das so, mit direkter Vernehmung ausgestattet, Heils-
mittel ist, wird weiter charakterisiert in dem Worte:

Dieser Ātman wird nicht erfaßt durch Nachdenken noch durch Medita-
tion, noch durch viel ‚Hören‘. Wen Er erwählt, von dem wird er erfaßt.

Dem offenbart dieser Ātman seine Gestalt⁵.

Hier wird die Ungeeignetheit des bloßen Hörens, Nachdenkens, Medi-
tierens zur Ātman-Erfassung ausgesprochen und gesagt, daß nur, wen
dieser Ātman erwähle, der ihn erlange. Erwählt wird, wer sehr geliebt
wird. Sehr geliebt wird von Ihm aber der, dem Er unübertrefflich lieb
ist. Daß dieser höchst Geliebte den Ātman erlange, dafür müht sich
Bhagavant selber, nach Seinem Worte:

Die allezeit ergeben sind, die Liebe erweisend mich ehren,
Denen gebe ich diese Einsichtskraft, durch die sie zu mir kommen⁶.

Und:

Lieb ohne Maß bin dem Erkennen Ich, und lieb ist er mir⁷.

Also: Wer das Gedenken, mit dem Charakter direkter Vernehmung,
das selber überaus wert ist, weil sein Gegenstand überaus wert ist,

¹ bis zur Vision der Gottheit selbst. ² Tanka. ³ Überzeugung, Vorstellung.

⁴ ‚Voropfer‘, die nicht wiederholt wurden. ⁵ Kāth. 2, 23; Mund. 3, 2, 3.

⁶ Bhagv. G. 10, 10. ⁷ 7, 17.

besitzt, der wird vom höchsten Ātman erwählt, und deshalb wird der höchste Ātman von einem solchen erlangt. Solches stetes Gedenken wird nun mit dem Worte *Bhakti* bezeichnet, weil upāsana und bhakti Synonyme sind. Darum erklären beide, Śruti und Smṛiti:

Wer den kennt, s'reitet über den Tod¹ — wer den so weiß, ist unsterblich hier — keinen anderen Pfad zu gehen gibt es für den².

Nicht durch Veden, nicht durch Tapas, nicht durch Gaben, nicht durch Opfer

Kann man Mich so sauen, wie Du mich sautest.

Durch Bhakti aber, die nichts kennt als mich, kann ich, o Arjuna, So erkannt, so mit Wahrheit ersaut werden, kann man in mich eingehen, o Feindezwinger³.

Dieser höchste Puruṣa, o Pārtha, wird erlangt durch Bhakti, die nichts kennt als ihn⁴.

Weiter unten in dem Sūtra:

„Opfer und dgl. nach der Śrifi, wie Pferd (und Gesirr)“⁵ wird noch gesagt, daß für solches stetes Gedenken Opfer und andere Werke geeignete Mittel sind. Wenn auch, nach dem Śrifiworte: „Wissen wollen Brahmanen“ ...⁶

Opfer und dgl. nur zur Erzielung der Wissensbegehr befohlen werden, so sind doch sie und alle Āsrama-Werke eben deswegen lebenslänglich zu vollziehen, um jenes „Wissen“ zu erzielen, das als Dhyāna (andächtige Versenkung) tagtäglich geübt und durch Wiederholung gesteigert werden muß und bis zum Tode andauert, weil es allein das Mittel der Brahman-Erlangung ist. Das sagt auch der Sūtrakāra⁷ weiter unten in den Sūtra's 4, 1, 12 und 16; und 3, 4, 33. Auch sagt der Vākyakāra⁸, daß stetes Gedenken nur aus Enthaltensamkeit und dgl. entsteht:

Es wird erlangt durch Enthaltung, Losgelöstheit, Wiederholung, Werk, Tugend, Freiheit von Acedie und von Ausgelassenheit, weil das der Natur der Sache und der Aussage der Śrifi entspricht.

Er definiert diese sieben Stücke so:

Enthaltung ist Reinhaltung des Körpers von unreiner Speise, sei es, daß das Gegessene einer unreinen Gattung angehört, oder von unreinem Ort stammt, oder durch irgend eine Ursache verunreinigt ist. Die Autorität hierfür: „Reinheit der Speise gibt Reinheit des Sattva. Reinheit des Sattva gibt stetes Gedenken“⁹. — Losgelöstheit ist Nichthaften an den Begierden. Hierzu die Śrifi aussage: „Zur Ruhe gekommen soll er meditieren“¹⁰. — Wiederholung ist das fleißige Ausüben.

¹ Svet. 3, 8. ² Taitt. 3, 12, 7. ³ Bh. G. 9, 53, 54. ⁴ 8, 22. ⁵ V. S. 3, 4, 26.

⁶ Brih. 4, 4, 22. ⁷ Bādarāyana. ⁸ Tanka. ⁹ Chānd. 7, 26, 2. ¹⁰ 3, 14, 1.

[Hierfür zitiert der Kommentator¹ eine Autorität aus der Smṛiti:
Immerdar in dessen Gedenken versunken².]

Das Werk ist Ausübung der fünf Großopfer nach Vermögen. Die Autorität hierfür: ‚Der Werkereiche ist der Brahmanwisser Bester‘³, und ‚Den suchen Brahmanen zu wissen mit Veda-Rezitieren, Opfer, Gabe, Tapas, Fasten‘⁴. — Tugenden sind Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Mitleid, Freigebigkeit, Milde, Begierdelosigkeit. Hierzu die Śrīṭa-Aussage: ‚Durch Wahrhaftigkeit wird er erlangt‘⁵. Solcher ist diese reine Brahmanwelt‘⁶. — Acedie ist die Niedergeslagenheit und Geistestrübe, die aus Widerwärtigkeit von Ort und Zeit und dem Gedanken an Sorgendinge entspringt. Dazu die Śrīṭa-Aussage: ‚Nicht ist dieser Ātman zu erlangen vom Kraftlosen‘⁷. — Ausgelassenheit ist die aus dem Gegenextrem des Vorigen entspringende (übermäßige) Lustigkeit, und ihr (richtiges) Gegenteil Unausgelassenheit. [Übervergnügtsein ist auch hinderlich, meint er.] Hierfür die Śrīṭa-Aussage: ‚Zur Ruhe gekommen, in Selbstzucht‘ . . .⁸ —

Also zusammengefaßt: die Erkenntnis gewinnt, wer in Selbstzucht geübt die ihm nach seinem Stand verordneten Werke vollbringt. So sagt auch ein anderes Śrīṭwort:

Wer das beides zusammen als Vidyā und Avidyā weiß,

Übersreitet durch Avidyā den Tod und erreicht durch Vidyā Unsterblichkeit⁹.

Hier ist das nach Kaste und Stand verordnete Werk mit dem Worte Avidyā gemeint. ‚Durch Avidyā‘ heißt durch Werk. ‚Tod‘ heißt hier das der Erkenntnis-Entstehung widerstehende frühere Karman. ‚Übersreitet‘ heißt legt ab. ‚Durch Vidyā‘ heißt durch Erkenntnis. Unsterblichkeit heißt hier Brahman. ‚Erreicht‘ heißt erlangt. [Die hier als Mittel zur Todesübersreitung genannte ‚Avidyā‘ bedeutet hier nur ‚Anderes als Vidyā‘, nämlich das verordnete Werk, wie auch in dem Ausspruche:

Viel Opfer hat er dargebracht, auf (Werke)-Kenntnis beruhend,
Auf Brahman-Wissen sich stützend, um zu übersreiten den Tod durch Avidyā¹⁰.]

Der Erkenntnis entgegengesetzt sind verdienstliche¹¹ wie üble Werke. Und weil sie, der Erkenntnisentstehung hinderlich, von unerwünschter Frucht sind, so können beide mit dem Worte übel bezeichnet werden. Erkenntnisfeindschaft eignet ihnen nämlich, sofern durch sie Rajas und Tamas, die Gegensätze des reinen Sattva, das Erkenntnis-Entstehung

¹ Dramida. ² Bh. G. 8, 6. ³ Mund. 3, 1, 4. ⁴ Bṛih. 4, 4, 22. ⁵ Mund. 3, 1, 5.

⁶ Pr. 1, 16. ⁷ Mund. 3, 2, 4. ⁸ Bṛih. 4, 4, 23. ⁹ Īś. 11. ¹⁰ Viṣṇu P. 6, 6, 12.

¹¹ aber zugleich *interessierte*.

wirkt, zunehmen. Daß das üble Werk die Entstehung von Erkenntnis verhindert, das ist durch das Schriftwort zu verstehen:

Er selber läßt das ungute Werk den tun, den er abwärts führen will¹. Daß Rajas und Tamas Ursache sind der Verleierung wahrer Erkenntnis, Sattva aber Ursache wahrer Erkenntnis, hat Bhagavant selber kund getan, in Worten wie:

Aus Sattva wird Erkenntnis geboren².

Darum ist, damit Erkenntnis entstehe, das üble Werk abzutun. Und das gesieht durch uninteressierte Erfüllung des Gesetzes³, bei der nicht auf Frucht (für sich selber) gezielt wird. So sagt auch die Schrift:

Durch Gesetzerfüllung stößt er das Übel von sich³.

Darum erfordert Erkenntnis, so gewiß sie das eigentliche Mittel der Brahman-Erlangung ist, doch auch alles standgemäße Werk. Und darum wird das Werke-Studium, die Karman-Mīmāṃsā, aus welcher die Erkenntnis des erfordernten Werkes und zugleich die Erkenntnis, daß bloße Werke nur geringe und unbeständige Frucht saffen, gewonnen wird, von der Brahman-Mīmāṃsā erfordert und ist also als ihr Vorausgesetztes zu bezeichnen. Auch kann die Unterseidung von beständigen und unbeständigen Dingen und ebenso die andern der vier genannten Sādhana's⁴ ohne Studium der ersten Mīmāṃsā nicht vollführt werden, weil ohne Beseid über die Lehrstücke ‚Frucht‘, ‚Mittel‘, ‚Verfahrungsweise‘ und ‚geeignete Person‘ das Wesen des Werkes und seiner Frucht und damit deren Beständigkeit oder Unbeständigkeit und die Unvergänglichkeit des Ātman und vieles andere swer zu verstehen sind. Der Charakter von etwas als ‚Mittel‘ kann ja nur bestimmt werden gemäß seinem viniyoga (‚Anwendung‘) und dieser wieder nur nach Angaben der Schrift und seinen Kriterien. Von alle dem aber handelt eben die erste Mīmāṃsā, nämlich im dritten Buche. Auch die Meditation der heiligen Silbe OM und dgl., obgleich sie Werke-Erfolg bezweckt, ist doch auch, da sie etwas vom Wesen der Brahman-Ersauung an sich hat, als ‚Erfordernis‘ des Brahman-Jñāna anzusehen. Werke wie sie zielen (wenn im rechten Sinne geübt) eben nicht auf Frucht, helfen vielmehr zum Entstehen des Brahman-Wissens. Und darum, und weil sie dem Brahman-Wissen auch weiter zu seiner Vervollkommnung helfen, sind sie in höherem Maße als andere Werke mit ihm verknüpft. Daß sie aber zugleich ein Verständnis des Wesens der Werke überhaupt erfordern, gibt jeder zu.

¹ Kath. 3, 8. ² Bh. G. 14, 17. ³ also auch durch ‚Werke‘ aber gute, nichtinteressierte. ⁴ s. o. S. 18, unten.

HAUPTANGRIFF DER GEGNER

DIE LEHRE DES STRIKTEN MONISMUS

1. Brahman allein real. Alle Vielheit unreal

Unsere Gegner lehren weiter, wie folgt:

— Das Brahman allein, jegliche Verschiedenheit von sich ausschließend (ohne jedes charakterisierende Merkmal) und reines Denken allein ist das Reale, und es allein ist real. Die Vielheit mannigfaltiger Erkennen, erkennbarer Objekte und Erkenntnisse und dgl. sind allesamt nur ihm auffingiert und illusoris. Das beweisen Sprüche wie die folgenden, die alle, indem sie die Natur des Realen lehren wollen, erklären, daß das Brahman als nicht differenzierter, reiner Geist allein real, alles andere aber illusoris ist:

Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfang eines, ohne ein Zweites¹.

— Und das höhere Wissen ist das, wodurch dieses Unvergängliche erkannt wird². — Was nicht zu sauen, nicht zu fassen, was ohne Sippe, ohne Kaste, ohne Augen, ohne Ohren, was ohne Hand und Fuß, dauernd, allgegenwärtig, sehr fein, unvergänglich, was als Wesenssoß die Weisen erblicken³. — Reales, Erkenntnis, Unendliches ist Brahman⁴. — Ohne Teile, ohne Handeln, ruhevoll, ohne Fehl und Flecken⁵. — Wers nicht gedacht, der hats gedacht; wer es gedacht, der kennt es nicht. — Unkennt den Erkennenden, erkannt den Nichterkennenden⁶. — Nicht magst Du des Sehens Seher sauen, nicht des Denkens Denker denken⁷. — Wonne ist das Brahman⁸. — All das ist, was dieser Ätman ist⁹. — Nicht ist hier irgend etwas Verschiedenes¹⁰. — Aus Tod den Tod erlangt, wer hier Verschiedenes saut¹¹. — Wo nämlich gleichsam Zweitheit ist, da saut einer den andern. Aber wo ihm Alles der Ätman ward, wie und wen könnte er sauen, wie und was könnte er erkennen¹². — Umwandlung ist nur ein Notbehelf der Rede, ein bloßer Name. 'Ton, und weiter nichts', das wäre der richtige Ausdruck¹³. — Wenn er darin nur den kleinsten Untersied setzt, so ist Gefahr für ihn¹⁴. — Auch nicht nach jeweiligen Umständen kommt dem Höchsten die zwiefache nota zu, weil überall (Untersiedslosigkeit allein statthat)¹⁵. — Nur Maya durch und durch, wegen ihres undeutlichen Wesens¹⁶.

In dem Vielheit vergangen ist, reines Sein,

¹ Chand. 6, 2, 1. ² Mund. 1, 1, 5. ³ 1, 1, 6. ⁴ Tañt. 2, 1. ⁵ Svet. 6, 19. ⁶ Kena. 2, 3. ⁷ Brih. 3, 4, 2. ⁸ Tañt. 3, 6, 1. ⁹ Brih. 4, 5, 7. ¹⁰ 4, 4, 19. ¹¹ Kath. 2, 4, 10. ¹² Brih. 4, 5, 15. ¹³ Chand. 6, 1, 4. ¹⁴ Tañt. 2, 7. ¹⁵ V. S. 3, 2, 11. ¹⁶ 3, 2, 3.

Vom Worte nicht befaßt, vom Geist gewußt: Das Jñāna wird Brahman genannt¹;

In Wirklichkeit erkenntniswesend, völlig fleckenlos,
(Vernimmt man) ihn durch Wahngesicht in Objekt-Gestalt².

Real bist nur Du, nicht ist ein anderer, Herr der Welt!

All das hier Ersaute ist Dein-gestaltig, der Du Jñāna bist;

Durch Trugerkenntnis aber halten es Unfromme für Weltgestalt.

Erkenntniswesend ist diese ganze Welt. Doch Unverständige

Sauen sie als in Objekten bestehend und irren darum umher im Irrtumsmeer.

Die aber Erkenntnis-wissend und klaren Sinnes sind, ersauen

Die ganze Welt als Erkenntnis-wesend und als Dein-gestaltig,

o höchster Herr!³

Die Erkenntnis dessen, der im eigenen und in der anderen Leibern weilt,

Ist von einer Art und ist real. Trug saut, wer Zweitheit saut⁴.

Gäbe es einen andern, versieden von mir, o König

Dann gölte die Rede: „Dies hier bin ich. Und jener ist ein anderer“⁵.

Nur weil die Löcher der Flöte unterschieden sind, gibt es die Tonleiter-
Unterseidung

Der einen, ununterschieden hindurchfahrenden Luft. So auch die Unter-
seidung vom höchsten Ātman⁶.

Der ist ich, der ist Alles. Dies All ist Ātman von Wesen. Laß den
Vielheitswahn.

So von ihm angesprochen, ließ der treffliche König die Vielheit fahren,
das Reale sauend⁷.

Wo Versiedenheit-zeugender Wahn ganz zu Grunde gegangen,

Wer wird da noch den irrealen Untersied seiner selbst und des Brah-
man setzen⁸!

Ich bin der Ātman, o Gudākesa. In aller Wesen Herzen habe ich
meinen Aufenthalt⁹.

Als Feldkenner auch wisse mich in allen Feldern, o Bhārata¹⁰,

Von allem, was da geht und steht, ist nichts, das wäre ohne mich¹¹.

2. Avidyā

Illusion nennen wir das, was an einem Gegenstande aufgehoben wird,
sobald er erkannt wird, wie er wirklich ist, wobei das wirkliche Ver-
nommenwerden des Gegenstandes vorausgesetzt ist. So ist es eine

¹ Visnu P. 6, 7, 53. ² 1, 2, 6. ³ 1, 4, 38 ff. ⁴ 2, 14, 31. ⁵ 2, 13, 86. ⁶ 2, 14, 32.

⁷ 2, 16, 24. ⁸ 6, 7, 94. ⁹ Bh. G. 10, 20. ¹⁰ Bh. G. 13, 2. ¹¹ 10, 39.

Illusion, wenn man bei einem Strick die Einbildung einer Slange hat (dem Strick die Slange auffingiert). Durch einen Fehler wird hier dem einen das andere aufgebildet. Ebenso ist nun diese ganze Welt mit ihrer Vielheit von Deva's, Mensen, Tieren, Pflanzen und Unbeseeltem, die dem eitel geist-gestaltigen höchsten Brahman durch einen Sauungsfehler auffingiert wird, illusoris: sie wird aufgehoben durch die Erkenntnis, wie sie wirklich ist, nämlich Brahman-wesend. Der Fehler ist hier die anfangslose Avidyā, die durch Versleierung des wahren Wesens die Ausbreitung dieses Männigfaltigen (nur Illusorischen) bewirkt. Dieselbe kann weder als Seiendes noch als Nichtseiendes bestimmt werden.

Durch Unwahres sind sie verdunkelt — Ihnen, die wirklich sind, wird Unwahres zur Bedeckung. — Nicht war Nichtseiendes, nicht war Seiendes damals. Dunkel war, und von Dunkel war verhüllt die Einsicht im Anfang¹. — Als Māyā soll man die Natur erkennen, als Mayin² den Großherrn. — Indra geht durch Māyā-Wirkungen vielgestalt einher³. — Meine Māyā ist schwer zu überwinden⁴. — Wenn die Seele erwacht aus dem Schlaf anfangsloser Māyā⁵.

Durch diese und andere Sprüche wird erwiesen, daß das Brahman, an sich reiner Geist und ohne Differenzierung durch Attribute, durch die weder als Seiendes noch als Nichtseiendes zu bestimmende Avidyā nach seinem wahren Wesen verdunkelt, die dadurch es überkommende Vielheit saut, wie gesagt ist:

Weil der Erhabene, Erkenntnis von Wesen, das All zur Form hat, doch ohne selber materielles Ding zu sein,
Darum erkenne Du Felsen, Meer, Erde und alle Sonderdinge als aus Erkenntnis entsprungen.

Wenn aber nach Erlösen alles Karman das Jñāna fehlerlos, rein, in eigener Gestalt sein wird,
 Dann gibt es keine Dingversiedenheiten, diese Früchte des Wunschaumes, mehr⁶.

Darum, o Brahmane, ist nichts irgendwo, irgendwann, ohne (außer) Erkenntnis.

Die eine (reale) Erkenntnis(-Wesenheit) wird nur vielfach aufgefaßt durch die,

Deren Denken versieden ist durch die Versiedenheit ihres Karman.

¹ Rig. V. 10, 129, 1 und 3. ² Der Māyā ausübt. Hier gedeutet als: „mit der Māyā behaftet“. Svet. 4, 10. ³ Brih. 2, 5, 19. ⁴ Bh. G. 7, 14. ⁵ Mand. 2, 21.

⁶ V. P. 2, 12, 39 und 40.

Jhāna, rein, makellos, sorgelos, frei vom Zusammenhange mit Gier und dgl.,

Immerdar eins: das ist Vāsudeva, der Höchste, der höchste Herr. Außer ihm ist ihm nichts anderes.

Das *ὄντως ὄν* habe ich Dir so verkündet, das Jhāna. Und daß es real und alles andere unreal sei.

Damit habe ich Dir zugleich verkündet, worauf empirie genommen die Welt beruht¹.

3. Beseitigung der Avidyā

Diese Avidyā wird nun beseitigt durch (rechte) Erkenntnis der Einheit des (eigenen) Selbst mit dem nicht differenzierten, reinen Geist² seienden Brahman. So sagen die Sprüche:

Um nicht wieder zu sterben ersaut er dies als eins³. — Nicht sieht der Sehende den Tod⁴. — Wer furchtfreien Standort findet in dem, was unsichtbar, unkörperlich, unaussprechlich, ohne (andere) Unterlage ist, der ist zur Furchtlosigkeit gekommen⁵. — Die Herzensfessel löst sich, abgetan ist aller Zweifel, wenn dies Höchst- und Niedrigste ersaut ist. Dem fallen alle Werke hin⁶. — Brahman weiß er, Brahman wird er⁷. — Wer den erkannt hat, geht zum Übertod. Einen anderen Pfad gibt es für ihn nicht mehr⁸.

[Tod heißt hier soviel wie Avidyā, wie in dem Worte des Sanatsujāta:

Wahn heiße ich Tod, Wahnlosigkeit heiße ich stete Todlosigkeit⁹.]

Brahman's undifferenziertes Wesen beweisen so deutliche Texte wie:

Reales, Erkenntnis, Unendliches ist Brahman¹⁰. — Erkenntnis, Wonne ist Brahman¹¹.

Und die Einheit des Ātman mit diesem Brahman beweisen Stellen wie:

Wer eine andere Gottheit meditiert, meinent: Ein anderer ist dieser, ein anderer bin ich, der weiß nicht¹². — DAS BIST DU¹³. — Bin Du ich, erhabene Gottheit? Und bist ich Du, erhabene Gottheit?¹⁴ — Der ich bin, ist er, und der er ist, bin ich¹⁵.

Auch Bādarāyana sagt weiter unten:

Als das Selbst verstehen sie ihn und lehren sie ihn auffassen¹⁶. Und so auch der Vākyakāra:

¹ 43—45. ² Cit. — Weder Geist, noch Intelligenz gibt dieses Wort genau wieder. Es soll das Brahman bezeichnen in der ununterschiedenen Einheit von Denker, Denkendem, Gedachtem, von Subjekt, Objekt und Funktion. ³ ? ⁴ Chand. 7, 26, 2. ⁵ Taitt. 2, 7. ⁶ Mund. 2, 2, 8. ⁷ 3, 29. ⁸ Svet. 3, 8. ⁹ S. 2, 5. ¹⁰ Taitt. 2, 1. ¹¹ Brih. 3, 9, 28. ¹² Brih. 1, 4, 10. 1, 4, 7. ¹³ Chand. 6, 8, 7. ¹⁴ ? ¹⁵ Ait. 2, 2, 4, 6. ¹⁶ V. S. 4, 1, 3.

Als den Ātman soll man alles auffassen, weil er das Entstehen von allem ist.

Dem entspricht dann, daß durch Erkenntnis der Einheit des Brahman mit dem (eigenen) Selbst die illusorische Gebundenheit samt ihrer Ursache beseitigt wird.

4. Der Sinnesein wird widerlegt durch die Śrīf

= Aber solche Verneinung aller Untersiedenheit steht doch offenbar im Widerspruch mit der Sinneswahrnehmung. Wie kann die angeblich aus der Śrīf gewonnene Erkenntnis sie dann doch vollziehen?

— Durch Sinneswahrnehmung (nämlich durch Sinnentzug) kommt doch auch die Aufbildung der Slange auf den Strick zustande. Ich könnte also fragen: Wie kann hier die Einsicht: das ist ein Strick und keine Slange, sich gegen die Sinneswahrnehmung behaupten und diese beseitigen?

= Weil sich hier zwei direkte Wahrnehmungen, nach einander gemacht, widersprechen. In Deinem Falle aber widerspricht die Śrīf, die nicht direkte Wahrnehmung ist sondern in Wahrnehmung¹ nur wurzelt, der direkten Wahrnehmung.

— Nun, dann frage ich: wenn zwei gleiche Erkenntnisquellen in Widerspruch zu einander geraten, wie ergibt sich denn da die Aufhebung?

= Dadurch, daß (sich erkennen läßt, daß) das Erste entsprang aus einer fehlerhaften Ursache, das Andere aber nicht.

— Ebendas trifft ja bei dem Verhältnisse von Śrīfautorität und Wahrnehmung zu! Wir meinen so: Aufhebung (des Falsen) hat mit Gleichheit oder Ungleichheit, mit Direktheit oder Indirektheit der versiedenen Erkenntnisquellen garnichts zu tun. Sonst könnte z. B. der doch falsche Sinneseindruck einer Flamme, als ob sie immer einunddieselbe wäre, durch die richtige Reflexionserkenntnis, daß es in Wahrheit immer neu sich bildende Flammen (nach einander) sind, nicht korrigiert werden. Beim Widerspruch zweier Erkenntnisquellen wird vielmehr diejenige Erkenntnis (als irrig) aufzuheben sein, die durch eine andere Deutung des Vorganges oder Gegenstandes ersetzbar ist. Und diejenige, bei der das nicht der Fall ist, und die sonst einwandfrei ist, wird die aufhebende Erkenntnis (also die richtige) sein. So wird ja auch allgemein das Verhältnis von Falsen und Falses Aufhebendem bestimmt. Darum gehört

¹ Nämlich in 'übersinnlicher', vgl. Dīpikā, S. 7.

es sich auch, anzunehmen, daß die Gebundenheit, bestehend in Vielheits-Unterseidung, die aus Sinneswahrnehmung und andern, Fehlern ausgesetzten, Erkenntnisquellen fließt, aufgehoben wird durch die Erkenntnis des nicht differenzierten, ewigen, reinen, erlösten, geistigen, eigenklaren, reines Denken seienden Brahman-Ātman-Wesens, die ihrerseits entspringt aus der auf anfangsloser, nie abgebrochener Überlieferung beruhender und deshalb auch nicht dem Hauch eines Fehlers ausgesetzter Śrīft. An der Sinneswahrnehmung aber, die die Welt in Untersiedenheiten auffaßt, ist der Fehler einzuräumen, der da heißt Avidyā — die ihrem Wesen nach anfangslose Vielheits-Illusion.|

= Aber es steht z. B. geschrieben:

Das Jyotistoma-Opfer opfere, wer nach dem Himmel begehrt.

Solche Stellen beruhen doch selber auf der Vorstellung der Vielheit. Solche Stellen würden dann, obwohl sie aus eben der Śrīft sind, die (wie auch wir behaupten), wegen anfangsloser unabgebrochener Tradition ohne Mangel ist, ja auch aufgehoben!

— Jawohl. Das werden sie auch. Die gewichtigeren Teile der Śrīft, zumal die Abschnitte von der Erlösung, können, da sie unaufhebbar sind, (ihnen entgegengesetzte) frühere Stellen aufheben. Son innerhalb des Werkteiles selber heben ja gelegentlich spätere Verordnungen frühere wieder auf. Z. B. Pūrv. Mīm. 6, 5, 49—55. — Diese Regel gilt auch besonders hinsichtlich der Vedānta-Texte, die von Meditation eines qualifizierten Brahman sprechen. (Sie werden aufgehoben), da das höchste Brahman unqualifiziert ist.

= Aber wie können Stellen aufgehoben werden, die wie etwa die folgenden, offenbar das Wesen des Brahman selber dartun wollen:

Der alles erkennt, alles weiß¹. — Seine hohe Macht ist verkündet als mannigfach, wesenhaft, Erkenntnis- und Kraft-gestaltig² — Mit wahrwerdenden Wünsen, mit wahrwerdenden Entslüssen³.

— Das folgt doch aus der Überlegenheit der ‚Nirguna-Brahman‘-Texte. Was wir behaupten, ist dies: Texte, wie

Nicht grob, nicht fein, nicht kurz . . .⁴ — Reales Jñāna, Unendliches⁵. — Ohne Qualität, ohne Flecken —

lehren das Brahman als schlechthin unqualifizierten, absoluten, ewigen Intellekt, und die andern lehren ein qualifiziertes Brahman. Bei dem Widerspruche dieser beiden Textgruppen gilt nun eben die obige Regel: da die Nirguna-Texte Guna's (Qualitäten) voraussetzen, (sofern

¹ Mund. 1, 1, 9. ² Svet. 6, 8. ³ Chānd. 8, 1, 5. ⁴ Brih. 3, 8, 8. ⁵ Taitt. 2, 1.

sie sie verneinen), so sind sie die nachkommenden, und damit die (endgiltig gemeinten und) überlegenen. — Somit ist alles im Reinen.

5. Brahman ohne Attribute

= Aber auch in Euerer Lieblingsstelle:

Reales, Erkenntnis, Unendliches ist das Brahman¹
werden doch Qualitäten gelehrt!

— Nein. Die Termini stehen hier in Koordination. Die bedeutet aber,
daß ein Objekt gemeint sei.

= Ein Objekt kann gemeint sein, auch wenn es als durch mehrere
Eigensaften qualifiziertes bezeichnet wird.

— Wer so wenig die Bedeutung von Bezeichnung kennt, der ist wahr-
lich von gottseliger Einfalt! Ein-Objektheit hat nur statt, wenn alle
Termini auf das Gleiche gehen. Bei der Bezeichnung eines Dinges mit
verschiedenen Prädikaten ergibt sich aus der Untersiedenheit der Attri-
bute notwendig eine Untersiedenheit des Sinnes der einzelnen Worte.
Also ergibt sich auch keine Einheitlichkeit der Aussage im Ganzen.

= Aber dann sind ja alle jene Termini bloße Synonyma, da sie alle
dasselbe ununtersiedene Objekt bezeichnen.

— Hört gefälligst zu! Klar ist doch wohl zunächst, daß unser obiges
Striftwort eine einheitliche Aussage machen will. Die einzelnen Prädi-
kate darin wollen nun weiter nichts, als das ihnen Entgegengesetzte
(z. B. Irrealität, Endlichkeit) vom Brahman ausschließen. Sie sind nur Ex-
klusionen. Somit haben sie alle sehr wohl einen Sinn; auch ergibt sich
Einsinnigkeit der Gesamtaussage, ohne daß sie bloße Synonyma zu sein
brauchen. Streng genommen kann man das Brahman überhaupt nur
exkludierend bezeichnen, nämlich als das allen Kategorien entgegen-
gesetzt gestellte. Und das geschieht in nuce durch die oben genannten
drei Termini. Der Terminus ‚real‘ soll es nur unterseiden von allem,
was, weil der Veränderung unterworfen, kein wahres Wesen hat. Der
Terminus ‚Jāna‘ soll es unterseiden vom ‚Dumpfen‘, nicht Eigenklaren.
Der Terminus ‚unendlich‘ soll es unterseiden von allem, was nach Ort,
Zeit oder Dinglichkeit beschränkt ist. Dabei ist dann solche Unterseidung
und Aussließung nicht etwa ein eigentliches positives oder negatives
Attribut am Brahman, sondern das Wesen des Brahman selber als allem
andern entgegengesetztes, sowie die Weißheit die Schwarzheit ausschließt

¹ Taiff. 2, 1.

nicht durch ein noch hinzukommendes Attribut, sondern durch ihr Wesen als Weißheit selber. So haben die besagten drei Termini, indem sie ein und dasselbe Objekt bezeichnen, einen Sinn, und einen einheitlichen Sinn, und sind doch nicht bloße Synonyma. Ausgedrückt wird durch sie das Brahman, eines nur, eigenklar, frei von allen Unterschieden. Da dieses die Bedeutung obigen Grundtextes ist, so ist er in Übereinstimmung mit dem Texte:

Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfange, eines, ohne ein Zweites. Während andere Stellen wie etwa Taitt. 3, 1, Chänd. 6, 2, 1, Brih. 1, 4, 1 das Brahman als die Ursache der Welt beschreiben, ist sein Wesen in unserer Grundstelle bedeutet. Nach der Regel aber, daß alle Teile der Schrift in der Lehre übereinstimmen müssen, ist dann auch in allen 'Ursachstellen' das Brahman zu verstehen, wie es alle Vergleichung und Unterseidung nach Klassenmerkmalen von sich ausschließt, also streng zweitlos ist. Und ebenso ist das an unserer Stelle gelehrt Wesen des sonst als Weltursache bezeichneten Brahman in Übereinstimmung damit, also als des strikt zweitlosen zu behaupten. Jene Zweitlosigkeitsstelle duldet aber auch nicht eine etwaige Zweitheit (d. h. Mehrheit) von Eigensaften, denn sonst ergebe sich Widerspruch mit Stellen wie:

Fleckenlos, eigensaftlos.

Also lehrt unsere Grundstelle zugleich das Brahman als das in sich Teillos-Homogene.

= Bei solcher Deutung haben aber doch die Termini Reales, Jñāna, Unendliches ihren ersten, eigentlichen Wortsinn verloren, sollen nur negierend das Wesen ihres Objektes andeuten, sofern dieses das Konträre ausschließt, und sind also nur uneigentlich und indirekt.

— Was saget denn das? Die Tendenz des ganzen Satzes ist eben stärker an Wirkung als die direkte Bezeichnungskraft (der einzelnen Termini). Sie macht sich die Bedeutung der einzelnen Termini dienstbar. Die Tendenz grammatischer Koordination mehrerer Termini geht aber, wie jeder zugibt, auf Einheit.

= Aber man findet doch nirgends, daß alle Termini einer Satzaussage uneigentlich gebraucht werden!

— Was soll das heißen! Auch ein Terminus kann uneigentliche Bedeutung immer nur haben, wenn diese nicht der Tendenz der ganzen Aussage widerspricht. Steht aber anderweitig fest: So und so ist die Tendenz der ganzen Aussage, so können ohne Fehler zwei, drei oder beliebig viele Termini ebensogut wie ein einziger uneigentlichen Sinn haben, wenn

sie dadurch in Einklang mit der Gesamttenzendenz der Aussage kommen. Das wird von den Grammatikern anerkannt. Ja, einige Mīmāṃsaka's behaupten ja gradezu, daß überhaupt alle Termini, die sich z. B. in imperativisen Sätzen gewöhnlicher, weltlicher Redeweise finden, nur uneigentlich seien. Ein Imperativ — sagt man — ist nur dann ein Imperativ im eigentlichen Sinne, wenn er antreibt zu einem ‚Apūrva‘, das heißt, zu etwas, was ein Mens nicht sowieso son (oder aus andern Motiven) tut. Das tun aber nur die vedisen, nicht die weltlichen Imperative. Alles gewöhnliche Handeln, von denen die weltlichen Imperative sprechen, ist also nicht eigentlich sondern nur uneigentlich ein Gebotenes. Auch die andern Termini eines Imperatives neben dem Verb selber können nur einen eigentlichen Sinn haben, wenn sie auf ein Apūrva gehn. Wenn nicht, so sind auch sie nur uneigentlich.
Kurzum: die Vedānta-Texte der Einheitslehre sind maßgebend schlechthin.

6. Auch die Sinneswahrnehmung besetzt die reine Einheit

Wir sagten: Stünde Sinneswahrnehmung und Sṛiṭ in Widerspruch, so überwöge die Autorität der Sṛiṭ. Von solchem Überwiegen der Sṛiṭ wäre nun aber überhaupt nur zu reden, wenn ein solcher Widerspruch wirklich vorläge. Aber das ist garnicht der Fall. Die Wahrnehmung selber bewirkt die Erfassung des Brahman als des Nicht-Differenzierten, rein Seienden.

= Wie ist das möglich! Objekt der Wahrnehmung ist doch grade das Ding in seiner Vielfältigkeit. Wir nehmen doch wahr in der Form: Hier ist ein Topf, da ist ein Tuch. Wo keine Untersiedserfassung statt hat, würde es für alle Erkenntnisarten und -Akte immer nur ein und dasselbe Objekt geben. Mithin könnte auch immer nur ein und dasselbe Urteil stattfinden, so wie das da der Fall ist, wo ein ununterbrochen-einförmiges Vorstellen dem Urteile zugrunde liegt.

— Laß uns prüfen. Nehmen wir das Urteil: Hier ist ein Topf. Wie werden hier die Istheit überhaupt und die Istheit des gesonderten Dinges (die Soheit) poniert? Es handelt sich offenbar um zwei verschiedene Positionen. Diese können aber nicht beide die eine Wahrnehmung als Grund haben, denn sie fließen aus sukzessiven Vorstellungsakten. Die Wahrnehmung selber ist aber momentan. Entweder das Sein von a selber oder das a-Sein von a ist Objekt der Wahrnehmung, nicht aber beides. Nun setzt aber die Apperzeption der letzteren die der ersteren son voraus, um möglich zu sein. Und außerdem noch die Erinnerung

an alle ausgeschlossenen Nicht-a. Also ist nur das Sein selber eigentliches Objekt der Wahrnehmung. Also faßt Wahrnehmung Untersiedenheit nicht auf. Also müssen Urteile, die Untersiede behaupten, in Täuschung beruhen.

7. Untersied ist überhaupt nicht definibel

Ja, die Logiker vermögen nicht einmal anzugeben, was eigentlich der kategoriale Sinn des Wortes ‚Untersied‘ sein soll. 1. Untersied kann zunächst nicht unter die Kategorie Wesen fallen. Denn sonst würde bei der Apperzeption des Wesens des Dinges eo ipso actu außer dem Urteile über das Wesen des Dinges auch zugleich das Urteil über seine Versiedenheit von allen andern Dingen gegeben sein.

= Wenn das Wesen von Ding a auch aufgefaßt ist, so erfordert das Urteil ‚Versieden‘ doch noch Erinnerung an die Non-a, und wo solche Erinnerung nicht ist, ist auch kein Urteil über Untersiedenheit.

— Nein. Wer behauptet, daß die Untersiedenheit unter die Kategorie Wesen falle, kann nicht das Vorausgesetztsein der Non-a behaupten. Ihm fällt Untersied und Wesen zusammen. Das Urteil über das Wesen selbst müßte dann son selber die Kenntnis der Non-a voraussetzen. ‚Topf‘ und ‚untersieden‘ würden dann wie etwa hasta und kara¹ reine Synonyma sein.

2. Ferner aber: Untersied kann auch nicht unter die Kategorie Attribut fallen. Denn wäre er ein Attribut, so käme der Versiedenheit selber Versiedenheit zu, nämlich vom Wesen. Denn sonst wäre es ja nicht Attribut sondern Wesen. Da diese nun aber doch versieden sind, so wäre die Versiedenheit des Attributes selber ein Attribut jener ersten Versiedenheit. Und so käme man auf den logischen Fehler des regressus in infinitum. Und außerdem ergäbe sich noch der logische Fehler der Wechselbedingtheit, in der Form: Einerseits, nur wenn Auffassung des Dinges als charakterisiert durch generische Attribute statt hat, kann es Versiedenauffassung geben. Andererseits: jene kann es nur geben, wenn diese zum Voraus statthat. — Also, der Begriff von Versiedenheit ist ein logisches Unding. Die Wahrnehmung bezeugt also nur rein Seiendes.

3. Ferner: Wir sagen (populär): Das ist ein Topf, das ist ein Tuch. Ein Topf wird wahrgenommen, ein Tuch wird wahrgenommen. In solchen Erkenntnissen kommen offenbar alle Wortbedeutungen einzig auf Sein

¹ hasta und kara heißen beide Hand.

und Vernehmung heraus. Denn in allen solchen Erkenntnisakten zeigt sich allein das Seiende selber als beharrlich. Darum ist es auch allein das Reale. Alle Attribute aber wechseln und sind darum unreal. Wie bei der Strickslange. Wie der Strick, dem etwa eine Schlange, eine Röhre, ein Riß im Erdboden oder sonstige ihm ähnliche Formen (irrig) aufgebildet werden, allein dauert, jene Aufbildungen aber wechseln, und wie darum hier der Strick allein als das wirklich Vorhandene anerkannt wird, so werden jene andern weil nicht dauernd als irreal anerkannt.

= Aber bei dem Strickbeispiele folgt die Irrealität der Schlange oder der andern Verwechselungen (Aufbildungen) doch nur daraus, daß die Schlange-Vorstellung aufgehoben wird durch die hernach eintretende (richtige) Erkenntnis des Substrates in der Form: Dies ist ein Strick und keine Schlange, nicht aber aus der Nicht-Beharrlichkeit der Schlange. Und die Realität des Strickes ergibt sich nicht aus seinem Beharren, sondern weil er nicht 'aufgehoben' wird. Der Topf, das Tuch u. s. w. werden aber eben nicht aufgehoben. Woher also ihre Irrealität?

— Überlege doch. Beim Topfe und dgl. bemerken wir doch zweifellos eine Exklusion. Untersuchen wir, welchergestalt sie ist. Die Erkenntnis: dies ist ein Topf, schießt doch aus, daß es etwa ein Tuch oder sonst ein anderes mögliches Ding sei. Das heißt aber doch nichts anderes als: durch die Erkenntnis: dies ist ein Topf, wird etwas anderes, z. B. ein Tuch, aufgehoben. Jene Exklusion ist also selber der von Dir erwartete Abweis anderer Objekte durch deren Aufhebung.

Also ist Nichtbeharrlichkeit das Kriterium von Irrealität, Beharrlichkeit — wie beim Strick — das Kriterium der Realität. Und folglich ist alles, was über das reine Sein hinausgeht, irreal. — Das läßt sich auch in der logischen Figur¹ formulieren: Seiendes ist real, weil beharrlich, wie bei der Strickslange der Strick. Töpfe und dgl. sind irreal, weil nicht beharrlich, wie die dem Stricke aufgebildete Schlange.

Steht es aber so, dann ist auch allein die beharrende Vernehmung real (objektiv). Sie nur ist seiend (richtig).

8. Sein und Vernehmung sind identis

= Aber das rein Seiende ist doch Objekt der Vernehmung (des Bewußtseins um das Seiende). Dann muß doch wenigstens es selber von dieser (vom Bewußtsein) verschieden sein.

— Keineswegs. Verschiedenheit ist ja überhaupt bereits abgetan, weil sie

¹ In der dreiteiligen Form. Vgl. Dipika, S. 19.

weder Objekt von Wahrnehmung noch überhaupt logis bestimmbar ist. Darum folgt auch die Annahme des Seienden als eines Objektes der Vernehmung (des Bewußtseins) nicht der Richtschnur des Maßgeblichen. Vielmehr, das Seiende ist mit der Vernehmung selber identis. — Vernehmung ist aber selbsterwiesen, eben weil sie Vernehmung (Bewußtsein) ist. Bewußtsein kann ja nur durch sich selbst sich erweisen. Wäre es durch etwas anderes erwiesen, als durch sich selbst, etwa wie Topf und dgl., so wäre es garnicht Bewußtsein. Auch ist zu seinem Erweis nicht etwa noch einmal wieder ein zweites Bewußtsein (u. s. f.) notwendig, da es ‚klar‘ ist durch sein eigenes Sein selber. Wann immer Bewußtsein statt hat, niemals finden wir es ‚nicht-klar‘ (wie das etwa Töpfe und andere ‚dumpfe‘ Objekte sein können), sodaß sie etwa auch erst, wie diese, von etwas andern außer sich selbst Klarheit gewinnen müßte.

= Aber wenn ein Bewußtseinsakt statthat, so zeigt sich darin doch immer ein bestimmtes Objekt desselben, wie etwa bei dem Bewußtseinsakte: Das ist ein Topf. Niemand vollzieht den Bewußtseins-(Erkenntnis-)Akt: dies ist ein Topf, so, daß er dabei nur ein Bewußtsein überhaupt hätte, sondern er hat dabei ein Bewußtsein eines Objektes und zugleich mit der Bestimmtheit: ‚Dieses hier‘. Indem hier das Eintreten von Vernehmung Ursache für das Eintreten der ‚Klarheit‘ des Topfes hier wird, verhält es sich damit ähnlich wie bei dem Zusammentreffen des Gesichtsinnes oder eines der übrigen Sinne mit ihrem Objekte. Demnach ist es also auch nicht richtig, wenn Du behauptest, daß das Bewußtsein nur durch sich selber erweislich wäre. Vielmehr kann es logis, durch Schluß (aus etwas andern als ihm selber) gefolgert (induziert) werden, nämlich aus dem Umstande, daß das ‚Klarsein‘ eines Objektes immer nur zeitweilig ist. Dieser Umstand ist aber ein echtes logises Beweismittel (Induktionsmittel).

— Dann wäre ja das Bewußtsein, das doch auch Du in die Klasse des ‚Nicht-Dumpfen‘ rechnest, ein Dumpfes!

= Durchaus nicht. Denn was bedeutet Nicht-Dumpfheit? Doch nicht die Untrennbarkeit von Sein und Klarheit! Denn die hat ja z. B. bei Lust und dergleichen seelisen Zuständen auch statt. Sobald ein Lustgefühl ist, ist es auch zugleich ‚klar‘. Kurzum, das Vernehmen (Bewußtsein) vernimmt sich nicht selber (sondern Objekte), sowenig wie die Fingerspitze, die einen andern Gegenstand tastet, sich selber tastet.

— All das saugst Du Dir aus den Fingern. Du hast die eigentliche Art

und Kraft der Vernehmung nie erprobt. (Nach der populären Ansicht) haben die Objekte ihre Klarheit durch etwas anderes, z. B. ihre Sichtbarkeit durch die Farbe. Aber hinsichtlich des Bewußtseins gibt es ein „Klarsein“ als verschieden vom Bewußtsein selber und als ein Prädikat des Objektes selber garnicht. Alles Empirise aber hat überhaupt nur durch die — von uns beiden zugestandene — Vernehmung statt. Es ist also sinnlos, ein objektives Prädikat „Klarheit“ zu fingieren. Mithin wird Vernehmung auch nicht irgendwie logis erschlossen oder aus anderer Erkenntnis erwiesen, sondern andere selber erst resultieren machend resultiert es selber nur durch sich selbst. — Das läßt sich auch in der logisen Figur sagen: Vernehmung (Bewußtsein) ist etwas nach Attributen und Prädizierbarkeit durch nichts anderes Bedingtes, weil erst durch Zusammenhang mit ihr selber alle Objekte nach Attribuierung und Prädizierbarkeit möglich werden. Was nämlich durch seine Beziehung zu etwas anderm dessen Attribuierung und Prädizierung erst möglich macht, das ist selber in Bezug auf dieses beides nicht vom andern bedingt. Nehmen wir das Beispiel der Farben und der Sichtbarkeit. Die Farben bewirken durch ihre Verbindung mit der Erde die Sichtbarkeit der Erde. In Bezug auf sich selber aber, für ihre eigene Sichtbarkeit, besteht nicht noch einmal wieder die Bedingung der Verknüpftheit mit Farbe. Also, die Vernehmung leuchtet, sich selbst erleuchtend, und gibt selbst erst den empirisen Dingen Klarheit.

9. *Bewußtsein ist ewig und wandellos*

Dasselbe eigenklare Vernehmen ist auch ewig, weil es niemals nicht gewesen sein kann. Das folgt son unmittelbar aus seiner Selbsterwieseneheit. Ein Zuvor-nicht-Gewesensein der selbsterwiesenen Vernehmung könnte weder durch sich selbst noch durch anderes erkannt werden. Denn das Bewußtsein, das sein eigenes Nichtsein anerkennen müßte, könnte das weder, sofern es selber seiend ist: denn wie sollte es das anfangen, da die Tatsache seines Seins seinem Nichtsein widerspricht. Noch auch als Nichtseiendes: denn wenn es selber nicht ist, wie könnte es Erkenntnisgrund für irgend eine Behauptung überhaupt, und so auch für die seines Nichtseins sein! Noch weniger aber wäre das durch etwas anderes zu erkennen, weil Erkenntnis überhaupt nicht Objekt von etwas anderm als Erkenntnis sein kann. Ein Erkenntnismitel, wenn es das Zuvor-Nichtsein der Vernehmung erweisen will, müßte ja diese selbst sich zuvor zum Objekt machen in der Form: Dies ist Vernehmung.

Aber da diese nur durch sich selber resultiert, kann sie nicht mit, dies-
zum Objekt gemacht werden und darum kann ihr angebliches Zuvor-
nichtsein nicht durch anderes festgestellt werden. Darum kann, da
Zuvornichtgewesensein und anderes dgl. von ihr nicht gilt, von ihr
auch kein Entstehen ausgesagt werden. Also gibt es an ihr auch nicht
die mit Entstehen zusammenhängenden sonstigen Seins-Modifikationen.
Da aber Bewußtsein nicht entstanden ist, so leidet es auch keine
Mannigfaltigkeit an sich selbst, weil sich an ihm das Gegenteil findet
von dem, was das notwendige Kriterium der Mannigfaltigkeit ausmacht.
Kriterium der Mannigfaltigkeit ist ja Entstandenheit. — Und weiter:
Vielheit und dgl. müßten ja Objekt der Vernehmung sein. Also können
sie nicht ihr Attribut sein. Darum, da Vernehmung nur Vernehmen und
nichts weiteres zum Wesen hat, kann sie kein weiteres vernehmbares
Attribut haben.

10. Kein Unterschied zwischen Vernehmung und Vernehmer

Wie aber das Bewußtsein von allen Unterschieden frei ist, so hat es
auch keinen, 'Kenner' genannten, zu seinem Wesen noch hinzukommen-
den Träger (Subjekt). Als eigenklares ist es selber der Ātman. Auch
son deshalb, weil es nicht, 'dumpf' ist. Denn Dumpfheit und Nicht-
Ātman-sein gehören notwendig zusammen. Da nun Dumpfheit (das
Kriterium von Nicht-Ātman-sein) dem Bewußtsein fehlt, so fehlt ihm
auch das Nicht-Ātman-sein.

= Aber man urteilt doch: Ich erkenne. Also resultiert das Dasein des
Kenners durch Wahrnehmung.

— Durchaus nicht. Es ist nur das Resultat eines Irrtumes, wie wenn
man einem Stück Perlmutter das Silbersein beilegt. Die Vernehmung
kann nicht zu sich selbst im Verhältnis des Täters (Subjektes) stehen.
Der Kenner ist ihr nur aufgebildet, so wie man etwa in dem Urteil: Ich
bin ein Mens, den durch ganz äußerliche Attribute (zoologischer) Mens-
heit charakterisierten Erdenkloß (des Leibes) dem Ātman selber zurechnet.
Kenner sein heißt, das agens der Ausübung des Erkennens sein. Das
aber ist etwas ganz Wandelbares und Dum pfes, ein Produkt der
materiellen Evolution, eine Funktion des (materiellen) Ahankāra-Knotens.
Wie könnte solches an dem wandellosen, 'Zeugen', dem rein seienden
Ātman selber statthaben! Tätersaft kann sowenig wie Farben und dgl.
ein Prädikat des Ātman sein, da sie, wie diese auch, selber erst durch
einen Vernehmungsakt, durch Beobachtung, resultiert. — Ferner:

Tiefschlaf, Ohnmacht und dgl. setzt das Ichbewußtsein aus, während doch der Atman offenbar beharrt. Daraus folgt, daß der Atman nicht in den Objektbereich des Ichbewußtseins fällt. Würde zugegeben, daß der Atman Täter sei und in den Objektbereich des Ichbewußtseins falle, so wäre die Folge unvermeidlich, daß er wie der Körper dumpf, nur für anderes da seiend (dinglich) und atmanlos wäre.

Für alle, die die Gültigkeit der Erkenntnisgründe anerkennen, steht fest, daß von dem in den Objektbereich der Ichvorstellung fallenden, als Täter erwiesenen Körper der Atman, der die Früchte der Handlungen des Körpers, wie Himmel und dgl., genießt, verschieden ist. So ist auch der ‚Zeuge‘, der inwendige Atman, als verschieden zu bezeichnen von dem mit ‚Ich‘ bezeichneten Kenner. So ist der dumpfe Ahankāra nur Mittel zur Kundmachung dessen, was von wandellosem, beharrlichem Wesen ist (des Bewußtseins), und er macht es kund durch die Einwohnung von diesem in ihm selbst.

Das ist ja allgemein die Natur der Kundmachungsmittel, daß sie das zu Kündende künden dadurch, daß dieses ihnen selber einwohnt: ein Spiegel, ein Wasserfleck, eine Stoffmenge tun das Gesicht oder die Mondseibe oder den Kuhtypus kund dadurch, daß diese jenen (Kundmachungs-Medien) einwohnen. — So entsteht die Täusung, die der Satz ausdrückt: Ich erkenne.

= Aber wie kann der dumpfe Ahankāra, der selber erst durch die Vernehmung offenbar gemacht wird, ein Kundmacher der eigenklaren Vernehmung sein!

— Nun, die Handfläche, die doch selber durch die Strahlen des Sonnenlichtes kund gemacht wird, tut ihrerseits doch auch wieder jene kund. Wenn Strahlen durch ein Gitterfenster fallen, kann man das deutlich sehen. Ihr Sein wird lebhafter durch die Hand (die ihnen entgegengehalten wird), obgleich sie selber sie erst sichtbar machen.

Aus dem gleichen Grunde aber, weswegen der mit Ich bezeichnete Kenner in dem Urteile: Ich erkenne, kein reales Attribut des reinen Denken seienden Atman ist, reicht er ferner auch nicht in die Zustände von Tiefschlaf und Erlösung hinein. In diesen beiden Zuständen vergeht die Aufschrift ‚ICH‘ und das SELBST zeigt sich hier im eigenen Wesen als reines Vernehmen schlechthin. Darum bemerkt auch wohl jemand, der aus dem Schlafe erwacht ist, gelegentlich: ‚Ich wußte von mir selber nichts mehr‘.

II. Summa summarum

Also: Real, frei von allen Vielheitunterseidungen, nicht differenziert, reiner Geist, homogenes, absolutes, ewiges Bewußtsein — dieses tritt durch illusorisen Wahn aus einander in die mannigfaltigen Unterschiede von Erkenner, Erkanntem, Erkenntnis. Die Wurzel dieser Illusion ist Avidyā. Diese zu beseitigen und das Wissen von der Einheit des Selbst mit dem Brahman ewigen, reinen, erwachten, erlösten Wesens zu erlangen: darauf gehn alle Vedānta-Stellen, und darum will der Sūtrakāra jetzt mit ihrer Erklärung beginnen.

= Diese ganze vom Gegner vorgetragene Lehre ist nichts weiter als ein Gespinnst von aller logischen Distinktion spottendem, falschen Rasonnement. Auf solche Fiktionen kann nur kommen, wer nicht erwählt ward von dem Höchsten Wesen, das die Schrift in Wahrheit lehrt —, nicht erwählt, weil ihm die dafür nötigen Eigensaften fehlten. Sein Verstand ward verstört durch Wahnvorstellungen, fließend aus Sünden von Urbeginn her, und darum weiß er nicht, was Worte und Sätze sind und besagen und irrt vom Wege richtigen Denkens, wie es aus der Wahrnehmung und allen anderen Erkenntnisprinzipien entspringt und ihnen gemäß zu vollziehen ist. Wer den rechten Verhalt der Dinge kennt, wie er sich aus den nach Gesetzen der Logik aufgefaßten Schriftstellen, aus Wahrnehmung und aus allen andern Erkenntnisgründen ergibt, muß solche Lehre verwerfen. Das wollen wir jetzt zeigen.

1. Indifferenziertheit ist unbeweisbar

Die das nicht differenzierte Ding lehren, können auf keinerlei exemplum probans sich berufen, weil alle Erkenntnisprinzipien nur auf differenzierte Dinge gehen. Wer, im Vorurteil seiner Sullehre befangen, sagt, das sei auch garnicht nötig, denn jener Satz resultiere mit dem Faktum der Vernehmung selber ohne weiteres, der wird grade durch das Selbstzeugnis der Vernehmung widerlegt. Denn alle Vernehmungsakte gehen immer auf etwas durch irgend eine Diesheit oder Dasheit Charakterisiertes, wie das Urteil beweist: ‚Dieses habe ich gesehen‘. Das ist der unmittelbare Tatbestand. Und selbst wenn dieser sich durch irgendwelche künstliche Argumentation in sein Gegenteil verkehren ließe, so müßte das selber gesehen durch vom bloßen Sein versiedene (den Beweis vermittelnde) Sonderbegriffe. Und so würde durch ebendiese, die den Beweis der Nichtdifferenziertheit erst ermöglichen würden, selber sogleich wieder die Differenziertheit bewiesen. Das Ergebnis wäre nur, daß in einem mit gewissen Attributen versehenen Objekte gewisse andere Attribute ausgeschlossen würden, nicht aber, daß es überhaupt keine habe. Das Denken hat mindestens die zwei Prädikate: Das Gedachtwerden selbst (als Akt) und das ‚Leuchten‘. Denn zur Natur des Erkennens gehört das ‚Beleuchten‘. — Auch im Slafe, im Außer-sich-sein, in der Ohnmacht ist die Vernehmung differenziert. Wir werden das im gehörigen Zusammenhange später dartun.

Die vom Gegner selber anerkannten Bestimmtheiten der Vernehmung wie ihre Ewigkeit, ihre Eigenklarheit, sind doch selber mehrfache Bestimmtheiten. Auch sind sie nicht als ‚bloßes Sein selber‘ zu erweisen. Und auch unter denen, die das bloße Sein behaupten, ist selber noch Streit über ‚Besonderheiten‘ seiner Art und Weise, und diejenigen von diesen, die man dann selber für die richtigen hält, benützt man auch hier, um seine eigene Auffassung (vom rein Seienden) als die richtige darzutun. — So bleibt es dabei: das Reale ist differenziert durch Attribute, entsprechend den versiedenen Erkenntnis-Prinzipien und -Arten.

2. Alle Erkenntnisprinzipien beweisen Differenziertheit

a) Das Wort¹

Von letzteren ist zunächst das Erkenntnisprinzip des WORTES offenbar nur zur Bezeichnung von differenzierten Gegenständen fähig. Es hat es ja mit Worten und Sätzen zu tun. Das Wort ist aber immer eine Verbindung von Wurzel und Suffix. Da diese beiden ihrem Sinne nach versieden sind, so muß notwendig das Wort einen in sich differenzierten Sinn haben. Und weiter die Vielheit der Worte entspricht einer Vielheit von Begriffen. Der Satz aber, als Verknüpfung von Worten, ist Ausdruck einer Verbindung von mehreren Begriffen und darum garnicht fähig, ein nicht differenziertes Etwas auszusagen. Also kann das WORT kein undifferenziertes Ding begründen.

b) Die Sinneswahrnehmung

Weiter die Wahrnehmung. Sie zerfällt in bestimmte und unbestimmte². Weder als die eine noch als die andere kann sie ein undifferenziertes Ding zur Erkenntnis bringen. Die bestimmte geht auf das nach Klassenmerkmalen und sonstigen Begriffen Charakterisierte, also auf Differenziertes. Die unbestimmte aber desgleichen. Denn sie ist ja der Grund der Möglichkeit für die Erinnerung an den (in ihr erstmalig aufgefaßten) Gegenstand, die hernach in der ‚bestimmten‘ statthat. Die unbestimmte ist Auffassung des Objektes unter gleichzeitigem Fehlen einiger Attribute, nicht aber aller Attribute überhaupt. Die Auffassung eines überhaupt Attributlosen beobachtet man niemals. Sie hat auch niemals statt. Denn alle Wahrnehmung entsteht durch irgend eine Unterseidung in der Form: ‚Dies ist so‘, da kein Gegenstand aufgefaßt werden kann,

¹ Zu den drei ‚Erkenntnisprinzipien‘, Sinneswahrnehmung, Slußverfahren und Wort vgl. Dīpikā, S. 6, ff. ² Vgl. Dīpikā, S. 6.

ohne eine ihm charakteristische Formbestimmtheit, wie z. B. Dreieckige-Wammenhaftigkeit¹ an der Kuh. Unbestimmte und bestimmte Wahrnehmung unterscheiden sich nur so: die unbestimmte ist Apperzeption des ersten Exemplares einer Klasse von Gegenständen. Die Auffassung des zweiten, des dritten usf. Gegenstandes derselben Klasse ist die bestimmte. Bei der Apperzeption der ersten einzelnen Kuh sieht man nicht son ein, daß der Begriff ‚Kuh‘ dieses Exemplar sich subsumiert. Wohl aber bei der zweiten, dritten usf. Erst aus der Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares ergibt sich dann (auch in Bezug auf das erste) das ‚Bestimmtsein‘, nämlich durch das Prädikat der Subsumierbarkeit unter den gleichen Gattungsbegriff, z. B. von Kuh, der dann die zweite Wahrnehmung mit der ersten verknüpft und in einem (allgemeinen) Sema (Formbestimmtheit) besteht. Darum ist die Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares ‚bestimmte‘ Wahrnehmung. Und andererseits, nur weil die Subsumtion unter den Klassenbegriff z. B. von Kuh (der in einer Formbestimmtheit des Dinges, z. B. in der Dreieckige-Wammenhaftigkeit sein Sema hat), bei der Apperzeption des ersten Exemplares nicht son mit aufgefaßt wird, nur darum ist diese eine ‚unbestimmte‘. Keineswegs aber, weil in dieser überhaupt noch keine Attribute wie Gestalt, Farbe oder allgemeine Merkmale überhaupt apperzipiert würden. Da diese vielmehr alle ansaulich wahrgenommen werden und da, was Form hat, nicht ohne seine Form wahrgenommen werden kann, so wird son bei der Apperzeption des ersten Exemplares das Ding mit Formbestimmtheit — ‚dies ist so und so‘ — aufgefaßt. Bei der Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares wird aber außerdem immer die Bestimmtheit durch das Prädikat der Subsumierbarkeit unter den Klassenbegriff wie z. B. ‚Kuh‘ mit apperzipiert — sowie im Falle des Formfragenden die Form —, und darin besteht dann die ‚Bestimmtheit‘ der Wahrnehmung².

Also: Die Wahrnehmung hat niemals Nicht-Differenziertes zum Gegenstande.

Auch keine Bheda-abheda-Lehre³.

Damit ist auch die ‚Sonder-Unsonderheit‘, das heißt die ‚Versiedenheit und Identität zugleich‘ abgelehnt, die andere lehren. Denn wie kann man bei dem Urteile: dies ist so, von Identität der beiden Vorstellungen

¹ Das übliche Kriterium der Kuhheit. ² Unbestimmtheit und Bestimmtheit sind also nur versieden als unvollständige und durchgängige Bestimmtheit, wenn man das Wort im nicht technischen Sinne nimmt. ³ Vgl. Bd. I, S. 81.

„dies“ und „so“ reden! („Dies“ wird dem „so“ subsumiert, aber nicht identifiziert). Die Vorstellung „so“ ist hier eine Formbestimmtheit, wie etwa das Dreieckige-Wamme-Haben der Kuh. „Dieses“ aber meint das durch sie bestimmte Ding. Dies ist „so-artig“, nicht aber „mit so identisch“. So ist die Behauptung der Identität mit der wirklichen Wahrnehmung in Widerspruch.

Son das erste Ding (einer Klasse) wird, sobald es aufgefaßt wird, in Exklusion zu allen andern möglichen Dingen aufgefaßt. Diese Exklusion ergibt sich aus der Charakterisiertheit durch eine eigentliche Formbestimmtheit, wie etwa die Kuhheit eine ist, entsprechend der Wahrnehmung: dies ist so (und zugleich nicht anders). Wo immer aber ein solches Verhältnis von Prädiiziertem und Prädikat stattfindet, ist son in der Auffassung selber zugleich der beiden Unterschiedenheit (Nicht-Identität) offenbar.

Stäbe, Ohrringe und dgl. Gegenstände, für sich bestehend und von eigener Formbestimmtheit, können je nach Zeit und Gelegenheit auch als bestimmende Attribute eines andern Gegenstandes auftreten. Begriffe andererseits wie Kuhheit, die nur als Formbestimmtheit von Dingen wirklich sind, bestehen nur als Ding-Prädikate. Trotz dieser Verschiedenheit ist aber in beiden Fällen das Verhältnis von bestimmtem Gegenstand und bestimmendem Attribut das gleiche. Und in beiden Fällen ergibt sich Wahrnehmung der Unterschiedenheit (Nicht-Identität) von Prädiiziertem und Prädikat. Der Unterschied ist nur, daß Son und Ring auch als gesondert wahrgenommen werden können, allgemeine Merkmale aber nicht.

Also, die Behauptung, daß die Unterschiedenheit des Attributes von Dinge selber durch die Wahrnehmung widersprüchlich wäre, kann nur gesehen unter Verleugnung der doch allgemein anerkannten Wahrnehmung von der Form. Dies ist so. Dasselbe sagt Kant in der Skizze in S. 2, 2, 33:

Nicht in einem und demselben Subjekt widersprechende Prädikate vorhanden), weil es unmöglich ist.

1. Die Definition

Geht aber die Wahrnehmung allein auf Differenzieren. Denn auch die zweite Erkenntnisquelle, die Reflexion. Denn deren Objekt kann je nur sein, was in Verleugung steht mit der Wahrnehmung. Wahrnehmung

¹ Nämlich das Sub- oder Prädikat-Prädikat.

Also haben, auch wenn man über die Zahl der Erkenntnismittel uneins ist, doch jedenfalls die von allen anerkannten Erkenntnismittel ein gleiches Objekt, und darum kann durch keins von ihnen das Ding ohne Differenzen resultieren. Wer ein solches behauptet, stützt sich dabei in Wahrheit doch immer auf irgend welche unterschiedliche Momente am Dinge und merkt den Widerspruch in seinen eigenen Worten nicht, etwa wie der Mann, der die Kinderlosigkeit seiner eigenen Mutter behauptet.

3. Rein Seiendes wird nicht wahrgenommen

Ihr sagt: Die Wahrnehmung faßt selber nur das rein Seiende und geht darum nicht auf Versiedenheit, zumal diese ‚ein logisches Uding‘ ist. Aber jene Behauptung ist bereits abgewiesen worden durch unsern Nachweis, daß alle Vernehmung nur auf das durch Merkmale charakterisierte Ding geht, und ferner durch den Umstand, daß solche Merkmale, indem sie ja ein ihnen Korrelatives (nämlich ihren Träger) voraussetzen, selber zugleich Ursache werden zur Unterseidung ihrer selbst von ihrem Träger. Ihr selber gebt zu, daß was, wie beim Bewußtsein und den Farben, Ursache ist einer Aussage über anderes, auch Ursache einer Aussage über sich selber werden kann. Das gilt aber auch für die Untersiedenheit. Darum ergibt sich hier weder, wie Ihr behauptet, ein regressus in infinitum noch die logische Wechselbedingtheit. Auch wenn die Wahrnehmungserkenntnis, wie Ihr behauptet, nur momentanen Charakter hätte, würde doch eben in diesem Momente die begriffliche Wesenheit des Gegenstandes — z. B. sein Kuh-Sein —, die seine Versiedenheit von andern Dingen und seine Formbestimmtheit zugleich befaßt, apperzipiert, und in dieser Hinsicht bliebe für den sukzedierenden Moment nichts neues aufzufassen übrig.

Der angeblichen Apperzeption des bloß Seienden widerspricht die tatsächliche Erkenntnis in der Form von Urteilen wie: ‚Es ist ein Topf, es ist ein Tuch‘. Denn diese gehen auf unterschiedene Dinge. Würde in der Wahrnehmung nicht die Besonderung aufgefaßt, die bezeichnet ist durch den Klassenbegriff, bestehend in der Formbestimmtheit des Dinges und zum bloßen Sein hinzukommend, wie würde dann jemand, der ein Pferd sucht, sich abwenden, wenn er einen Büffel sieht! Ferner, ist bei allen Wahrnehmungen nur das Sein an sich Objekt, warum werden dann nicht bei jeder einzelnen beliebigen Wahrnehmung zugleich alle beliebigen Worte erinnert, die mit beliebigen andern Wahrnehmungen

assoziiert sind? Ferner: Ist bei Wahrnehmung von Pferd und Elefant das Objekt identis, so ist die Apperzeption des Späteren nur Apperzeption von bereits Apperzipiertem und ohne Untersied von dieser, ist also gar nicht neue Apperzeption sondern nur wiedererinnernde Reproduktion. Gibt man aber in Bezug auf das Vorstellen Untersiede zu (z. B. den von Neu-Apperzeption und bloßer reproduzierender Erinnerung), so ist damit son zugestanden, daß sie auf differenzierte Objekte geht. Haben alle Erkenntnisakte nur ein identises Objekt, so wird auch durch einen alles apperzipiert, und Untersiede von blind, taub usw. gäbe es also nicht. Auch mit dem Auge wird nicht bloß Seiendes apperzipiert, da es die Farbe, das gefärbte Ding und die dem Farbigsein gesetzmäßig zugeordneten Merkmale (wie Dimensionalität) auffaßt. Auch mit dem Getast nicht, weil es auf Dinge, charakterisiert durch Tastbarkeit, geht. Und ebenso mit allen andern Sinnen nicht: sie gehen auf Dinge, die durch Laut-, Geschmack-, Geruch-Bestimmtheiten charakterisiert sind. Also ist überhaupt kein Mittel zur Apperzeption bloßen Seins. — Ferner, gäbe es Apperzeption des Unqualifizierten, rein Seienden durch Wahrnehmung, so würde die Grift, die nach Dir ja erst recht auf ein solches gehen soll, son anderweit Resultierendes wiederholen, also nur ein Anuvāda sein. Und endlich, das Brahman würde demonstrabel sein, damit aber der Dumpfheit, der Vergänglichkeit und all dem andern, was Du als Übelstände demonstrabler Objekte angegeben hast, ausgesetzt sein. So ließen wir, daß Wahrnehmung immer geht auf Differenziertes, nämlich auf durch die Untersiede der in Formbestimmtheiten des Dinges bestehenden Klassen- und anderen Merkmale Differenziertes. Die Klassenmerkmale bestehen nämlich jedenfalls in Formbestimmtheiten, denn es gibt außer der Formbestimmtheit nichts, was die Vorstellung der generisen Einheit unter mehreren Gegenständen bewirkt. Nur durch sie allein ist Prädzierung mit Klassenmerkmalen möglich. Und auch wer in dieser Hinsicht anderer Ansicht ist, gibt doch jedenfalls die Formbestimmtheit als solche zu. Formbestimmtheit ist aber Sondergestaltung, ist je nach den Dingklassen versieden zu fassen. Weil aber die Auffassung des Klassenmerkmals durch sich allein hinreichender Grund ist der Möglichkeit des Urteiles: „X ist versieden“, und weil außer ihm kein weiteres Moment aufgewiesen werden kann, und weil auch die, die ein solches annehmen, doch auch den Klassenbegriff als solchen anerkennen, so behaupten wir, daß das Klassenmerkmal selber sogleich son die nota differentialis ist.

— Aber dann müßte, wenn jenes apperzipiert und dann im Urteil prädi-
ziert ist, auch gleich das Urteil der Untersiedenheit mit gegeben sein!
= Jawohl. Indertat wird der Untersied auch sogleich (implicite) mit
ausgesagt auf Grund der Prädizierung mit dem Klassenmerkmal. Die
Prädikation: „Dies ist Kuh“, exkludiert ja indertat sogleich und ipso actu
alles Nicht-Kuh. Wenn die *nota specifica*, wie Kuhheit, aufgefaßt ist, so
ist damit die Vorstellung und Prädizierung aller, sowohl fremdem wie
eigenem genus zugehöriger Begriffe exkludiert. Die Auffassung der
nota differentialis beseitigt durch sich zugleich die (vorher vorhandene)
Ununtersiedenheit.

[In dem Urteile: dies ist versieden von jenem, erfordert die Aussage über
die beiden vergleichenen Korrelativa zu ihrer eigenen Möglichkeit sie
beide. Darum heißt es: Das Urteil über Versiedenheit erfordert die
Korrelative]¹.

4. Vielheit ist real

Ihr behauptet: Sonderbestimmtheiten wie Topf und dgl. sind unreal,
weil sie nicht dauern. Aber das ist das Wahnfigment jemandes, der den
Untersied nicht in Betracht gezogen hat zwise dem Verhältnisse von
Aufhebbarem und Aufhebendem einerseits und von Nicht-Dauer und
Dauer andererseits. Beim Konflikte zweier Erkenntnisse nämlich findet
jenes Verhältnis statt, und damit dann allerdings zugleich die Nicht-
Dauer des Aufgehobenen (nämlich der durch die nachkommende
richtige Erkenntnis aufgehobenen, früheren, falschen). Zwise Topf, Tuch
usw. selber aber ist kein solcher Konflikt, wenn sie von einander ge-
sondert sind nach Ort und Zeit (ihres jeweiligen Wahrgenommen-
werdens). Konflikt kann hier sich nur ergeben, wenn dasselbe Ding an
bestimmtem Orte und zu bestimmter Zeit als daseiend, und zugleich und
am selben Orte als nicht daseiend erkannt würde. Bei solchem Konflikte
hebt die stärkere Erkenntnis die andere auf, und das Aufgehobene wird
damit ausgeschlossen. Daß aber, was in Beziehung auf den einen Ort
und die eine Zeit wahrgenommen wurde, an anderem Ort und zu
anderer Zeit als nicht seiend erkannt wird, ist kein Widerspruch. Wie
sollte also hier das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebendem
statthaben! Oder wie kann man behaupten, was einmal (in Ort und Zeit)
nicht war, könne an anderm Ort und Zeit auch nicht sein! Bei ‚Strick
und Slange‘ würde eine Wahrnehmung des Daseins zweier auf gleichen

¹ Wohl Glosse.

Ort und Zeit bezogener Gegenstände stattfinden. Das ist ein Widerspruch, der zur Aufhebung und Nichtdauer des einen von beiden führt. Daraus ist aber nicht zu beweisen, daß, was an dem einen Raum- und Zeitpunkte gesehen wurde, an einem andern aber nicht, illusoris sein müßte. Und so ist das Nicht-dauern allein kein Beweis des Unreal-seins. Die Argumentation aber: Das Seiende ist wirklich, denn es dauert, ist überflüssig. Die Behauptung gilt ja so son, braucht also dieses Beweises nicht.

Also, das Wirkliche ist nicht rein Seiendes.

5. Bewußtsein und Sein sind nicht identis

Der Unterschied von Vernehmung und Objekt, nach dem Verhältnis von Objekt-habendem und Objekt, resultiert aus der Sinneswahrnehmung und wird durch nichts aufgehoben. So ist auch der Satz: Vernehmung und Sein sind identis, abgewiesen.

6. Eigenklarheit, untersucht

Ihr sagt: Die Vernehmung ist eigenklar. Das trifft zu für den erkennenden Atman in dem Momente, wo er andere Objekte beleuchtet, nicht aber notwendig für alle Momente überhaupt. Wie die Erfahrung zeigt, kann Bewußtsein selber Objekt von Erkenntnis (also von Bewußtsein) sein. Nämlich, 1. Als das eines andern für mich, oder als meines für einen andern, indem es durch Schlüsse aus Anzeichen am andern, wie z. B. aus seinem Annehmen oder Abweisen von Angeboten¹, von mir erkannt wird. 2. Als das eigene, nämlich als vergangenes, (durch Erinnerung), wie in dem Urteile: „Damals erkannte ich“. Mithin gilt der Satz der Gegner nicht: „Ist es Bewußtsein, so ist es selbst erwiesen. Denn gäbe es Bewußtsein vom Bewußtsein, so wäre sein Bewußtseinscharakter aufgehoben⁴. Denn dann würde folgen, daß von eigenen, vergangenen Bewußtseinsakten oder von Bewußtseinsakten anderer kein Bewußtsein möglich wäre. Wollte man aber etwa die Erkenntnis fremden Bewußtseins durch Schließen nicht zulassen, so gäbe es auch kein Auffassen der Verknüpfung von Wort und Meinung, die ja erschlossen wird, und die Folge wäre, daß aller Verkehr durch die Sprache abgeschnitten wäre. Der Schüler schießt sich dem Lehrer an, weil er dessen Weisheit erschlossen hat: auch das könnte es dann nicht geben. Der Satz:

¹ Was sein Gefallen oder Mißfallen, also Bewußtseinsakte, beweist.

Bewußtsein ist nicht Bewußtsein, wenn es Objekt eines andern Bewußtseins sein kann¹, ist also fals. Bewußtsein-sein heißt, im Augenblicke seines Stattfindens durch sein Dasein selbst Klarheit¹ haben für sein eigenes Subjekt, und andererseits durch sein eigenes Dasein Beweismittel sein für die Existenz seines Objektes². Diese beiden Merkmale, resultierend aus meinem eigenen Bewußtsein, verschwinden nicht, wenn mein Bewußtseinsakt Gegenstand eines anderen wird: also auch nicht das Bewußtsein-sein. Töpfe usw. sind nicht Bewußtsein, weil ihnen jene zwei Merkmale des Begriffes Bewußtsein fehlen, nicht aber, weil sie Gegenstand von Bewußtsein sein können. Ja, es ließe sich, da Dinge wie Luftblumen, weil sie nicht Objekt von Bewußtsein sind, auch kein Bewußtsein ausmachen, fast eher der Sluß ziehen: Bewußtsein, wenn es nicht Objekt von Bewußtsein ist, ist kein Bewußtsein.

— Aber die Luftblumen machen doch deswegen kein Bewußtsein aus, weil sie überhaupt nicht existieren, nicht aber, weil sie nicht Gegenstand von Bewußtsein sind.

= Gut, nur muß man dann auch sagen, daß Töpfe und dgl. dumpf sind, nicht — wie Ihr behauptet — weil sie Objekt von Bewußtsein sind, sondern einfach deswegen, weil sie nicht Bewußtsein sind.

— Aber wenn es Bewußtsein vom Bewußtsein gibt, dann folgt, daß es auch, wie der Topf, dumpf ist.

= Diese Folge ließe sich grade von Eurer Voraussetzung ziehen nach dem Beispiel der Luftblumen.

Also, der Satz Bewußtsein von Bewußtsein hebt den Begriff Bewußtsein auf, ist albern.

7. Bewußtsein ist nicht ewig

Ihr sagt: Das Bewußtsein, weil es durch sich selbst resultiert, kann nicht zuvor nicht gewesen sein: damit ist auch ein Entstehen des Bewußtseins abgewiesen. Hiergegen sage ich: das ist, als wenn ein Blindgeborener Blindenführer sein sollte! Zu sagen: es kann nicht nicht gewesen sein, weil es kein Mittel gibt, sein Nichtgewesensein aufzuheben, geht nicht an, denn das Bewußtsein selber ist das Mittel dazu.

— Aber wie sollte Bewußtsein, wenn es existiert, im Widerspruch dazu sein eigenes Nichtsein konstatieren können?

= Nun, es liegt doch keine Notwendigkeit vor, daß das Bewußtsein

Erkennbarkeit. ² Die Gesichtswahrnehmung eines Topfes ist, wenn sie als solche da ist, Beweismittel für das wirkliche Dasein des Topfes.

nur das sich Gleichzeitige zum Objekte nimmt: sonst könnte es sich ja nie auf Vergangenes oder Künftiges beziehen.

— Die vorherige Nicht-Existenz müßte, indem sie festgestellt wird, doch gleichzeitig statthaben.

= Warum denn? Hast Du ein exemplum probans für diese Behauptung? Wenn nein, dann behaupte nicht. Wenn ja, dann um so schlimmer für Dich. Denn gibt es eins, so hebt es ja sofort durch sich selber die Behauptung selbst am slagendsten auf. Niemand wird, wenn er nicht von Sinnen ist, Gleichzeitigkeit des Noch-Nichtseins des Dings mit dem Ding selber behaupten. Aber sie ist auch garnicht notwendig. Für die Sinneswahrnehmung gilt allerdings, daß sie nur das ihr Gleichzeitige aufzufassen vermag, nicht aber für die übrigen Erkenntnismittel und Erkenntnisweisen. Denn bei Erinnerung, bei Reflexion, bei Erkenntnis durch Schriftautorität, bei der magisen Erkenntnis usw. besteht erfahrungsgemäß Auffassung des zu anderer Zeit Statt-Findenden oder -Gefundenen. Allerdings ist das Verhältnis von Erkenntnismittel und Erkanntem so, das jenes nicht ohne dieses sein kann. (Mit jenem ist dieses notwendig auch gegeben). Aber das heißt durchaus nicht, daß jenes nicht ohne Gleichzeitigkeit seines Objektes sein könne. Sondern das besagt nur, daß es nur sein kann in Bezug auf Objekte zu einer bestimmten Zeit und Ort überhaupt, und daß es von seinem Objekte false Zeit- und Ortsbestimmung abwehrt. [Damit ist auch die Behauptung abgewiesen, Erinnerung gehe nicht auf äußere Gegenstände.] Denn erfahrungsgemäß gibt es Erinnerung, auch wenn der Gegenstand selber nicht mehr ist.

— Sei dem auch so, so kann doch das Vorher-Nichtgewesensein des Bewußtseins nicht durch Wahrnehmung festgestellt werden, denn diese erfordert ja, wie Du zugibst, Gegenwart. Aber auch nicht aus anderen Feststellungsmitteln, da die zum Śließen nötigen Kriterien des Zuvor-Nichtgewesenseins fehlen. Kriterium könnte ja nur sein, womit das Vorher-Nichtgewesensein in notwendiger und unlöslicher Verbindung steht. Ein solches aber findet sich nicht. Auch kann das Nichteintreten von etwas nicht erfahren werden. Auch die Schrift sagt nichts darüber. Also kann man, da kein darauf bezüglches Feststellungsmittel da ist, dieselbe überhaupt nicht feststellen.

= Hiermit gibst Du zunächst einmal die von Dir sonst behauptete 'Selbsterwiesenheit' preis und flüchtest Dich hinter das angebliche Fehlen von Feststellungsmitteln. Sodann aber: Das Vorher-Nichtgewesensein

ist allerdings feststellbar, und durch ein zureichendes Mittel, nämlich durch die von der Logik anerkannte yogya-anupalabdhi¹. Also sei still. Ferner: Die Erkenntnis durch Wahrnehmung stellt erfahrungsgemäß ihr Objekt, wie Topf und dgl., als seiendes fest für die Zeit, in der die Wahrnehmung selber statthat, erkennt aber nicht sein Sein durch alle Zeit. Das frühere oder spätere Sein wird damit nicht zugleich wahrgenommen. Und dessen Nichtwahrnehmung hat ihren Grund in der Begrenztheit des Bewußtseins in der Zeit. Wenn das auf Topf und dgl. gehende Bewußtsein als nicht in der Zeit begrenzt erkannt würde, dann würde sein Objekt auch nicht als in der Zeit begrenzt erkannt, würde also ewig sein. Wäre das selbstevidente Bewußtsein ewig, so müßte es als solches sogleich mit erkannt werden. Das wird es aber nicht. Ebenso, würden Reflexion und andere Bewußtseinsformen als nicht in der Zeit begrenzt erkannt, so würden sie auch ihre Objekte als in der Zeit nicht begrenzt kund tun, und so würden auch diese alle in der Zeit nicht begrenzt, also ewig sein, da die Objekte in ihrem Wesen den auf sie bezüglichen Bewußtseinen analog sind.

8. *Kein Bewußtsein ohne Objekt*

Auch gibt es kein Bewußtsein, das nicht Bewußtsein von etwas wäre, denn dergleichen wird nirgends bemerkt. Aus der Einsicht, daß das Klarmachen von Gegenständen zum Wesen des Bewußtseins gehöre, ist vom Gegner ja selber seine Eigenklarheit bewiesen worden, sofern diese nicht resultiere, wenn nicht sein Wesen das Klarmachen von Gegenständen wäre. Und da das Bewußtsein nicht Objekt eines anderen Bewußtseins soll sein können, so wäre es dann also ein überhaupt Nichtiges.

Auch gilt nicht, daß im Slaf, Außersichsein, Ohnmacht, das Bewußtsein aller Objekte leer und rein als es selbst erseine, weil das durch Nichtwahrnehmung (yogya-anupalabdhi) abgewiesen wird. Fände in diesen Zuständen Bewußtsein statt, so würde im Augenblicke des Erwachens Erinnerung daran sein. Das aber ist nicht der Fall.

— Aber es liegt doch keine Notwendigkeit vor, daß man sich jedes bewußt gewesenen Gegenstandes erinnern müsse. Wieso also erweist das Fehlen der Erinnerung das Nichtgewesensein des Vernehmens?

¹ per percipibilis non-perceptionem. Vgl. Sualì, introduzione alla filosofia indiana, S. 327.

= Wenn überstarke Ursachen, die alle Eindrücke gänzlich verdunkeln, wie z. B. die Trennung vom Leibe, fehlen und man sich doch an nichts erinnern kann, dann beweist dies allerdings, daß keine Vernehmung stattgefunden hat. Und nicht nur daraus, daß in diesem Falle keine Erinnerung möglich ist, folgt das Aussetzen des Bewußtseins: es resultiert auch direkt aus der dem Erwachten sich aufdrängenden Überlegung: „für so lange Zeit erkannte ich nichts“. Auch ist nicht zu behaupten, die Unmöglichkeit des Sich-Erinnerns folge, auch wenn doch Bewußtsein stattgefunden habe, da die Unterseidung der Objekte-Vielheit oder auch die Ich-Vorstellung zeitweilig ausgesetzt habe. Denn das Nicht-Wahrnehmen und das Nichtsein des einen Dinges kann doch nicht Ursache sein für das Nicht-Erinnern des ganz anderen! Auch werde ich noch zeigen, daß die Ichheit in diesen Zuständen tatsächlich nicht aussetzt.

— Ist denn aber nicht vorher von Euch selber behauptet, daß in den Zuständen des Schlafes und dgl. differenziertes Bewußtsein existiert?

= Allerdings. Aber das ist Selbstbewußtsein, und daß das zugleich differenziert ist, werde ich später noch feststellen. Hier aber handelt es sich um den Nachweis, daß es das behauptete, aller Objekte bare und substratlose Bewußtsein nicht gibt.

— Aber unser reines Bewußtsein ist ja grade „Selbst-Vernehmung“!

= Das ist fals. Denn was wir so nennen, hat ein Substrat¹, wie ich zeigen werde. — Also läßt sich nicht behaupten, daß das Vorher-nicht-gewesensein nicht resultieren könne, weil Bewußtsein, sofern es sei, sein eigenes Zuvornichtgewesensein nicht erweisen könne.

9. Bewußtsein hat Veränderungen und Unterschiede

Ihr sagt ferner: Da das Bewußtsein keinen Anfang genommen hat, so leidet es auch keine Veränderung (nach der Regel: Nur was entsteht, kann sich verändern). Aber auch das ist fals. Denn die Behauptung müßte sich ja auch auf das Vorher-Nichtgewesensein (z. B. der wahren Erkenntnis) erstrecken. Das aber ist doch nun offenbar nicht entstanden und kommt doch zu Ende, (erleidet also Wechsel).

— Ja, das ist ja aber auch kein wirkliches Ding! Unsere Behauptung bezog sich auf wirkliche Dinge.

= Ihr seid gewaltige Logiker! Die von Euch behauptete Avidyā war ja, wie Ihr Euch gefälligst erinnern wollt, auch „kein wirkliches Ding“, und

¹ Subjekt.

ist doch auch ohne Entstehung (Anfang) und Veränderungen ausgesetzt und kommt zu Ende durch die Wahrheitserkenntnis.

— Ihre Veränderungen sind ja aber alle illusoris!

= Da hast Du Dich sön versnappt! Ist denn für Dich überhaupt eine Veränderung nicht illusoris? Das darfst Du ja garnicht zugeben. Und doch hätte Deine Unterseidung erst so einen Sinn.

Auch daß das Bewußtsein, weil unentstanden, in Bezug auf sich keine Sonderung zulasse, hat nicht statt. Denn der Ātman ist auch unentstanden und doch gesondert von Leib, Sinnen und dgl., und Avidyā, deren Anfangslosigkeit Du zugibst, braucht als notwendiges Substrat den Ātman, der doch auch von ihr gesondert ist. Wenn Du sagst, diese Sonderung sei illusoris, wo hast Du denn dann sonst je eine mit Entstehung notwendig verknüpfte nicht illusorise Sonderung gefunden? Obendrein, ist die Sonderung von Avidyā und Ātman nicht real, dann ist der Ātman selber realiter Avidyā.

Ferner: Es ist son festgestellt, daß die res cognitae, sofern sie durch nicht anderweitig aufgehobene Erkenntnis resultieren, unter sich unterschiedene Arten ausmachen. Damit ist dann aber auch die Unterschiedenheit der auf sie bezüglichen Erkenntnisarten festgestellt. Wie nämlich den versiedenen Arten zu spaltender Dinge je eine versiedene Art zu spalten entspricht, so entsprechen auch den versiedenen Arten zu erkennender Dinge je versiedene Arten des Erkennens. Auf den Einwurf aber, daß diese Erkenntnis, da sie Erkenntnis slechthin sei, nicht ein Erkenntnisobjekt zum Attribut haben könne, also auch diese nicht, da sie Erkenntnisobjekte seien, Erkenntnisattribute sein könnten, ist zu sagen, daß beides dann auch gelten müßte von den Attributen der Ewigkeit, der Eigenklarheit und dgl., die Du selber anerkennst als aus zuverlässigen Erkenntnisquellen resultierend. Diese sind ja begrifflich eben nicht dasselbe wie Bewußtsein. Das sieht man aus ihren Definitionen: Bewußtsein ist das Vermögen, durch das eigene bloße Stattfinden ein Objekt ‚klar‘ zu machen für den Träger eben dieses Vermögens. Eigenklarheit ist das Klarsein durch eigenes bloßes Stattfinden für den Träger des Vermögens. Klarheit ist die allen Dingen, geistigen wie ungeistigen, gemeinsame Fähigkeit, Gegenstand von Erkenntnis-Aussagen werden zu können. Ewigkeit ist das Dauern durch alle Zeit. Einheit ist Limitation durch das Zählen bis Eins.

Auch wenn, wie Ihr behauptet, diese Attribute nur den Sinn haben sollen, zu exkludieren, nämlich die Dimpfheit vom Brahman, so sind

sie doch auch dann eben Attribute, nämlich die, durch welche der Intellekt dem ‚Dumpfen‘ entgegengesetzt ist. Mithin ist auch dann die Mannigfaltigkeit unabweisbar¹. Wenn man nicht ein sei es positives, sei es negatives *Attribut*, nämlich das Moment, von Natur von der Dumpfheit versieden zu sein, als ein von der bloßen Existenz Unterscheidbares zugesteht, dann ist die Behauptung, er sließe dieses oder jenes aus, überhaupt sinnlos.

Ferner: Das Bewußtsein ist entweder erweislich, oder nicht. Wenn das erstere, so hat es Attribute². Wenn das letztere, so ist es nur imaginär wie Luftblumen.

10. Vernehmung nicht ohne Vernehmer

Wenn Du sagst: Das Bewußtsein ist selber Beweis, so sag auch wessen und für wen. Wenn es nicht irgendwessen und für irgendwen Beweis ist, dann ist es überhaupt nicht Beweis. Beweis ist Beweis von etwas und für jemand, wie Sohn Sohn jemandes ist.

— Für den Ätman.

— Wer ist dieser Ätman?

— Das haben wir ja son gesagt: Das Bewußtsein.

— Allerdings, gesagt hast Du es, aber es war übel gesagt. Das Bewußtsein ist Beweis für eine Person in Bezug auf einen Gegenstand und in dieser Weise mit jenen verknüpft. Wie kann es als solches Bewußtsein seines eigenen Seins sein! Ich meine, Anubhūti (Bewußtsein), auch Jñāna, Avagati, Samvid und anders genannt, ist das, was durch sein bloßes Dasein Objekten die Möglichkeit gibt, für seinen Träger Gegenstand von Erkenntnis-Aussagen zu werden. Es ist eine Art von Attribut eines vernehmenden Selbstes, zugleich bezogen auf ein Objekt, und als solches für jedermann durch Eigenzeugnis gewiß, wie die Worte zeigen: Ich erkenne einen Topf, ich sehe diese Sache ein, ich bin mir dieses Tuns bewußt. Dies sein Charakteristikum benutzt Du ja selber, um seine ‚Eigenklarheit‘ darzutun. Unmöglich kann es, während es Attribut eines Täters und auf ein Objekt gehendes Tun ist, zugleich selber der Täter oder das Objekt sein. So sieht man ja auch deutlich, daß das tätige Subjekt beständig ist, sein Bewußtsein genanntes Attribut aber, ebenso wie Lust- und Unlust-Gefühle, entsteht, andauert, verwindet. Die Beständigkeit des tätigen Subjektes resultiert, durch Wahrnehmung, aus der Möglichkeit der Wiedererkennung von Objekten,

¹ Nämlich von Attribut und Attributräger. ² Nämlich die Erweislichkeit.

z. B.: Eben diesen Gegenstand habe *ich* früher wahrgenommen. Das Entstehen und Vergehen des Bewußtseins resultiert, durch Wahrnehmung, aus Beobachtungen wie: Ich erkenne jetzt, Ich erkannte damals, meine eigene Erkenntnis der Sache ist mir jetzt entwunden. Woher also die behauptete Einerleiheit von Bewußtsein und bewußtem Subjekt? Nimmt man das von Moment zu Moment abbrechende Bewußtsein an¹, so wäre das an einem Tage Gesehene nicht am nächsten als dasselbe zu erkennen und mithin keine Wiedererkennung möglich, denn was der eine vernommen, kann ein anderer nicht wiedererkennen. Nimmt man aber die Vernehmung für den Atman selber, so gibt man ihr zwar Dauer, aber Wiedererkennung kommt auch dann nicht zustande. Denn diese setzt ja nicht nur beständiges Vernehmen sondern auch einen durch frühere und spätere Momente hindurch beständigen (identischen) Vernehmer voraus: 'Ich selber nahm dieses früher wahr'. Auch von Euerm Standpunkte aus ist das Selbst-Subjekt-sein der Vernehmung eigentlich inkonsequent, denn Ihr sagt ja: Bewußtsein ist nur Bewußtsein schlechthin. — Daß ein solches Bewußtsein schlechthin ohne Träger und ohne Objekt nicht existiert, da schlechterdings nirgends dergleichen aufzufinden ist, haben wir son oben gesagt. Daß aber das von uns beiden zugestandene Bewußtsein der Atman selber sei, ist durch die Beobachtung ausgeschlossen. Und die angezogenen Seingründe für den Satz: Nur Bewußtsein ist real, sind auch bereits abgetan.

— Das Subjektive, das in der Ichvorstellung des Satzes 'Ich erkenne, das Nicht-Das-Moment'² bildet — ein Klarheit-wesendes, homogenes Geistiges —, das eben ist der Atman. Das Ich aber in dem Satze 'Ich denke' resultiert nur, sofern es kraft des Selbst zum Erseinen gebracht wird, hat nicht Subjektivität sondern Objektivität und gehört nicht zum rein Geistigen selber.

= Auch das ist falsch. Denn in dem Urteile 'Ich erkenne' stehen 'Ich' und 'erkenne' im Verhältnis von Prädiziertem und Prädikat. (Ich ist also Subjekt).

Es heißt ja doch ausdrücklich:

Wäre das Ich nicht das Selbst, so wäre das Für-sich-sein des Selbst nicht. Denn nur durch die Ich-Vorstellung wird das Für-sich-seiende unterschieden vom Nur-für-anderes-seienden.

¹ Wie die Buddhisten. ² Was in dem Urteile 'Dies ist das' niemals Das sein kann, also, was nur als Subjekt von Urteilen zu denken möglich ist (Kant).

„Möcht ich von allem Übel frei, unendlicher Wonne teilhaft, Selbstherr Sein“, so wünscht er, Heil begehend, und wendet sich dem Griffstudium zu.

Käme er dann zu dem Slusse, daß Erlösung Vergang des Ich sei, So würde er von dannen gleichen beim bloßen Geruch von „Erlösung“. „Wenn ich vergehe, so bleibt doch eine gewisse, von mir verschiedene Erkenntnis bestehen“:

Dergleichen zu erlangen, wird sich kein Mensch anstrengen!
Durch die Verbindung mit dem Ich hat Erkenntnis allein ihr Sein und ihren Charakter als Erkennen.

Bei Lösung dieser Verbindung resultiert auch keine Erkenntnis, Wie es kein Spalten gibt, wo nicht Spalter und Zu-spaltendes sind. Drum steht es fest: Das Ich, eben der Kenner, ist der innerliche Atman. Die Griff sagt: „Wodurch sonst erkannte er den Kenner“.

Und die Smriti sagt: „Wer den weiß, den heißt man „Feldkenner“. In dem Sūtra weiter unten, das anfängt „Nicht der Atman, weil kein Griffgrund“, will auch Bādarāyana sagen: „Darum eben ist er ein Kenner“. — Also ist festgestellt, daß der Atman nicht reine Erkenntnis ist.

Das in der Ich-Vorstellung Erwiesene ist eben das Ich. Das Du-Ding¹ ist Gegenstand der Du-Vorstellung. Also ist die Behauptung, der in dem Urteile „Ich erkenne“ resultierende Erkennen gehöre zum Du-Dinge, ein Widerspruch in sich selbst, wie der Satz „Meine Mutter ist unfruchtbar“. Auch ist dieser Kenner, das Ich, hinsichtlich seines „Klarseins“ nicht von etwas anderem abhängig. Er ist eigenklar. Denn eigenklar ist, was Intellekt zum Wesen hat. Was aber eigenklaren Wesens ist, ist in Hinsicht hierauf von anderem unabhängig, z. B. die Lampe. Die Lampe macht Irren ihres Leuchtens anderes klar: Daraus folgt nicht, daß sie nicht selber eigenklar oder daß sie hinsichtlich ihres eigenen Klarseins von etwas anderem abhängig wäre. Vielmehr, die Lampe als Klarheit-wesend, ist selber klar und macht anderes klar durch ihr Ich. Ich will sagen: Es ist gerade wie mit dem Element Glut, das sich in zweifacher Weise existiert, nämlich als Leuchtendes und verhüllendes, angehendes Licht. Die letzteren beiden verhalten sich zu einander allerdings so, daß das Licht als ein „Guna“ (Eigenschaft) mit Leuchtenden zu bezeichnen ist. Aber doch ist in angewandtem Licht auch wieder selber als Substanz zu nehmen. Weder eine Erscheinungsform des Elementes Glut selber ist. D.

¹ Das Objektive übertrifft. — Dipika S. 35

wie etwa das Weiß-sein, nur Guna, da es ja von seinem Träger ausströmen und an andern Orte als er sein kann, und da es selber wieder Träger eines Guna, nämlich der Farbe ist. Weil es von bloßen Attributen, wie Weiß-sein, versieden ist und weil es das ‚Klarsein‘ besitzt, ist das Licht auch Substanz, nämlich die Glut-Substanz selber. Der Besitz von ‚Klarsein‘ kommt ihm zu, weil es sein eigenes Wesen und das anderer klar macht. Daß es populär als Guna bezeichnet wird, hängt damit zusammen, daß es immer Glut zum Substrat hat und von ihm bedingt ist.

— Aber Licht nennt man doch wohl einfach gewisse kleinste Teile des Leuchtenden selber, die sich ablösen und in den Raum fortbewegen.

= Nein. Denn sonst müßten Strahlen aussendende Körper wie die Sonne oder Juwelen sich ja schließlich verzehren. Auch ließe sich dann bei einer Flamme niemals der eigentliche Besitzer der Teile auffassen. Man kann doch unmöglich sagen: Die Flammen, von Haus aus aus auseinander strebenden Teilen bestehend, gingen trotzdem zunächst regelmäßig als geschlossenes Ganzes etwa vier Zoll in die Höhe, dann aber trennten sie sich mit einem Male und gingen nun gleichförmig nach allen Richtungen, in die Quere, nach oben, nach unten, auseinander und in die Weite. Vielmehr die Flammen entstehen und vergehen samt ihrem Lichte von Moment zu Moment neu. Das folgt ja daraus, daß sie statthaben, solange ihre zureichenden Ursachen¹ statthaben, aber aufhören, sobald diese aussetzen. [Die Helligkeit und Wärme des Lichtes steigern sich in der Nähe seines Substrates, wiesich durch Wahrnehmung feststellen läßt, entsprechend der Hitze beim Feuer]².

Ebenso nun ist der Ātman sowohl Intelligenz von Wesen, als hat er Intelligenz als Guna. [Intelligenz sein heißt, Eigenklarheit haben.] So lehren die Sprüche:

Wie eine Salzmasse kein Innen oder Außen hat sondern ganz nur eine Geschmackmasse ist, so ist, o Freund, dieser Ātman ohne Innen und Außen, durchaus eine Erkenntnismasse nur³; — nur Verstehensmasse⁴ — Da wird dieser Purusa Eigenlicht⁵, — Nicht gibt es ein Aufhören der Erkenntnis des Erkenners⁶, — Der da weiß ‚ich will dies riechen‘, der ist der Ātman⁷, — Wer ist der Ātman? der purusa, der unter den Lebewesen, aus Erkenntnis bestehend, im Innern des Herzens Licht ist, — Dieses ist der Seher, Hörer, Smecker, Riecher, Urteiler, Denker,

¹ Eindringen von Ölteilchen in den Docht. ² Glosse? ³ Erih. 4. 6, 12. ⁴ 4. 5, 13

⁵ 4. 3, 9 u. 14. ⁶ 4. 3, 30. ⁷ Chänd. 8, 12, 4. ⁸ Erih. 4. 3, 7.

Wahrnehmer, Täter, der erkenntnis-wesende purusa¹, — Womit, Freund, sollte man den Erkenner erkennen², — Es erkennt eben jener purusa³, — Wer saut, der sieht nicht Tod, nicht Krankheit, oder Leid⁴, — er, der höchste purusa, nicht erinnernd diesen Leib, in den er geboren⁵, — So gehen diese 16 Teile des Säuers zum purusa; zu ihm gekommen, gehen sie in ihn ein⁶, — Von diesem aus Manas bestehenden ist verschieden der innere Atman, aus Erkenntnis bestehend⁷, — usw.

Der Sutrakara sagt weiter unten in S. 2, 3, 18 dasselbe.

Also ist der Atman eigenklar, sofern er zugleich auch ein Erkenner ist, nicht aber als bloße Klarheit schlechthin. Wenn Klarheit sein soll, muß sie Klarheit jemandes sein, wie die Klarheit der Lampe. Darum darf der Atman nicht selber das Bewußtsein sein. Die Worte Bewußtsein, Vernehmung, Erkenntnis sind alle, wie die Philologen sagen, relativa (auf etwas bezüglich). Weder Welt noch Veda gebrauchen erfahrungsgemäß Ausdrücke wie ‚erkennt‘ ohne Objekt und Subjekt. — Was aber die Behauptung betrifft, das Bewußtsein, weil es nicht-dumpf sei, mache den Atman aus, so ist von Dir erst anzugeben, was Du mit Nicht-dumpf meinst.

— Die durch das eigene Sein gegebene Klarheit.

= Das ergäbe in Bezug etwa auf Lampen und dgl. die ‚Ungewißheit‘, (ob sie nicht auch darunter einzubegreifen wären), d. h. das Zu-Weit-sein der Bestimmung. Und weiter ergäbe sich Unbewiesenheit, ja Widerspruch, da Du Klarheit nicht als Attribut, das zum Bewußtsein noch hinzukommt, anerkenntst.

— Nun, dann also die Eigenschaft, daß Sein und Klarheit nicht zu trennen sind.

= Auch das ist bereits abgewiesen, weil unter diese Bestimmung auch Lust und Unlust fallen würden.

— Lust und Unlust, obson von Klarheit untrennbar, sind doch immer nur einem andern (nicht sich selber) klar, darum dumpf, und darum wie Töpfe und dergleichen Nicht-Atman.

= Ist denn aber etwa Erkenntnis sich selber klar? Auch sie zeigt sich doch einem andern, nämlich dem Kenner, dem Ich. Das Urteil: ich erkenne, ist in dieser Hinsicht gar nicht anders als das ‚ich fühle Lust‘. Also ist das Dumpfsein sowie Klarheit-für-sich für das Bewußtsein nicht bewiesen. Darum ist allein das durch sein Sein sich selbst er-

¹ Pr. 4, 9. ² Brih. 4, 5, 15. ³ ? ⁴ Chānd. 8, 26, 2. ⁵ 8, 12, 3. ⁶ Pr. 6, 5. ⁷ Taitt. 2, 4.

weisende Ich selber der Ātman. Die Klarheit der Erkenntnis aber besteht in ihrer Verknüpfung mit dem Ich, und dadurch wird bewirkt, daß Erkenntnis sogut wie Lust und Unlust offenbar ist für ihren Träger, den persönlichen Geist, einem andern aber nicht offenbar ist. Also ist der Ātman nicht bloßes Erkennen überhaupt sondern das erkennende Ich.

11. Das Ich ist nicht illusoris

Ihr sagt weiter: Das reale, objekt- und trägerlose Bewußtsein erscheint durch eine Illusion als Kenner, wie Perlmutter als Silber, ist jedoch selber real, denn ohne ein Substrat, (dem aufgebildet wird), kann illusorische Aufbildung nicht stattfinden.

Das ist nun fals. Denn wäre es so, so müßte das ‚Ich‘ dem ‚Vernehmen‘ koordiniert sein in der Form: Bewußtsein ist Ich, grade wie das Silbersein dem Muselstück in der Form: Das da ist Silber. Das Urteil lautet aber nicht: Vernehmung ist Ich, sondern: ich vernehme. Das Bewußtsein zeigt sich also als eine Sache für sich und ist dem Ich nicht koordiniert sondern kommt dem Ich zu als einem von sich unterschiedenen Dinge, so wie etwa der Stock seinem Besitzer Devadatta. Die wirkliche Beobachtung ergibt nicht: Vernehmen ist ich, sondern: Vernehmen tue ich. Das Urteil: ich vernehme, offenbart also das Ich als durch Vernehmung charakterisiert, geradeso wie das Urteil: Devadatta hat einen Stock, den Devadatta als durch einen Stock charakterisiert offenbart. Die Vernehmung ist also ein Attribut. Und wollte man behaupten, in jenem Urteile gehe der Sinn der Aussage nur auf die Vernehmung, so müßte er in diesem auch nur auf den Stock gehen, (statt von Devadatta gemeint zu sein).

— Der Kenner ist doch Illusion, weil das Kennersein nur dem erscheint, der, wie in dem Urteile: ich bin dick, den Körper für das Selbst hält.

= Auch das paßt nicht. Denn gewisse Leute stellen ja auch das Bewußtsein als den Ātman vor! Also wäre auch das Bewußtsein illusoris.

— Keineswegs. Denn in diesem Falle tritt nicht wie bei der Leibverwechslung Aufhebung durch die definitive Erkenntnis ein.

= Gut. Dann ist das Kennersein auch nicht fals. Denn bei dem tritt eine solche Aufhebung eben auch nicht ein.

— Aber das Kennersein, das da besteht in Ausübung der (wandelbaren) Handlung des Erkennens, kann doch dem wandellosen Ātman nicht zukommen! Das Kennersein ist wechsellvoll, dumpf und eine bloße Funktion des (materiellen) Ahankāra-Knotens, der ein bloßes Produkt

der materiellen Evolution und Substrat von Veränderungen ist. Das Kennersein kommt nicht dem Ātman sondern nur dem das Innenorgan bildenden Ahankāra zu. Und Tātersaft ist, wie etwa Farben und dgl., nur ein Attribut des Erkenntnisobjektes. Wäre der Ātman Täter und fiele er unter die Ich-Vorstellung, dann folgte für ihn, daß er wie der Körper auch ungeistig, bloßes Evolutionsprodukt der Natur, ein Äußerliches, ein nur für den andern Seiendes und fremden Zwecken Dienendes wäre.

= Nichts von alledem trifft zu. Der das Innenorgan bildende Ahankāra ist allerdings wie der Körper ungeistig, eine Wandelform der Prakriti, bloßer Gegenstand von Erkennen, Nur-für-anderes, Äußerliches, und seinen Zweck nicht in sich selber Habendes. Das Kennersein aber macht grade das besondere Wesen des intelligenten Geistes aus. Ich meine so: Wie der Körper durch sein Objektsein, durch sein nur-für-den-andern-Sein und ähnliche Momente unterschieden wird von dem, was entgegengesetzte Prädikate wie Für-sich-sein, erkennendes Subjekt sein u. ä. hat, (nämlich vom Ātman), geradeso wird auch der das Innenorgan bildende Ahankāra, weil er dem Körper konsubstantiell ist, durch dieselben Momente von jenem unterschieden. Darum ist der Ahankāra keineswegs der Kenner. Es ergäbe sich ja sonst ein Widerspruch. Sowenig wie er Erkennen ist. Erkennen kann er nicht sein, weil er Objekt von Erkennen ist. Und Kennersein kann ihm nicht zukommen aus demselben Grunde. Das Kennersein ist auch nicht ‚wechseltvoll‘, denn es bedeutet, Träger der Eigenschaft des Erkennens sein. Wie aber dieser Träger (nämlich der Ātman selber) ewig ist, so auch, da es sein Wesensattribut bildet, das Erkennen. Das sagt auch weiter unten das Sūtra 2, 3, 17:

Nicht ist der Ātman etwas Erzeugtes, weil dafür kein Stiftgrund.

Und in dem andern, 2, 3, 18

Kenner eben

bezeichnet der Terminus Kenner das Träger-sein von Erkenntnis als Wesensattribut des Ātman. Daß aber, wer das Erkennen zur Natur hat, zugleich auch Träger des Erkennens (als Guna) sei, ist kein Widerspruch, wie oben son das Beispiel von Licht und Leuchtendem gelehrt hat.

Das Erkennen, an sich selbst unbeschränkt, ist fähig der Zusammenpressung und Wiederausdehnung. Im Verkörperungszustande des Ātman ist es durch Karman-Wirkung zusammengepreßten Wesens, und zwar mehr oder minder, je nach vorgewirktem Karman. Zugleich

ist es durch die Sinne bestimmt: sie bewirken sein Heraustreten (aus der Seele). Und nur in Bezug hierauf kann man von Eintreten und Aussetzen des Erkennens reden. Nur in Bezug auf dieses Heraustreten des Erkennens hat (wechselndes) Tätersein statt. Zum Wesen des Ātman gehört es von Haus aus nicht sondern ist Karman-gewirkt. Der Ātman selber ist also seinem Wesen nach wechsellos. Aber selbst die in diesem Sinne wechselhafte Tätersaft kann nur einem Ātman, nicht einem Ahankāra zukommen, denn auch dazu gehört Nicht-Dumpfheit, die jener besitzt, dieser aber nicht.

— Der Ahankāra ist allerdings dumpf. Aber durch seine Annäherung an den Geist findet eine Art Absattung dieses auf jenen statt. Und dadurch kann er doch Kenner sein.

= Wie findet denn diese statt? Ist das Bewußtsein Satten des Ahankāra, oder der Ahankāra Satten des Bewußtseins? Nicht das erstere, da Du ja das Kennersein des Bewußtseins leugnest. Aber auch nicht das letztere, weil der Ahankāra, wie bewiesen, seiner Dumpfheit wegen nicht Kenner sein kann. Und überhaupt weder das eine noch das andere, weil beide unsichtbar sind, Unsichtbares aber keinen Satten haben kann.

— Nun, dann: Wie ein Eisenstück heiß wird durch Berührung mit Feuer, so entsteht die Vorstellung des Kennerseins durch Berührung mit dem Geiste.

= Auch das nicht. Da Du ja dem Bewußtsein selber gar kein eigentliches Kennersein zugestehst, kann es durch Berührung mit ihm auch dem Ahankāra weder Kennersaft noch deren Vorstellung geben. Noch weniger aber kann, da der Ahankāra ungeistig und darum nicht Kenner ist, durch Berührung mit ihm Kennersein oder dessen Vorstellung in das Bewußtsein kommen.

— Eigentliches Kennersein ist allerdings bei beiden nicht. Aber der Ahankāra ist, wie ein Spiegel, ein 'Manifestationsmedium' für das Bewußtsein. Er manifestiert das in ihm befaßte Bewußtsein wie ein Spiegel den in ihm befaßten Gegenstand.

= Auch das paßt nicht. Denn der dumpfe Ahankāra kann nicht Manifestationsmedium sein für den selbstleuchtenden Ātman. So heißt es ja:

Wahrlich, wie erlosene Kohlen die Sonne, so mag der dumpfe Ahankāra Den selbstleuchtenden Ātman kund tun! — Wie töricht!!

¹ aus Yāmuna's Ātman-siddhi.

Aller Gegenstände Erweis ist ja abhängig von dem eigenklaren Bewußtsein. Von ihnen sollte nun einer, nämlich der Ahankāra, das in nicht auf-, nicht unter-gehender Klarheit stehende, aller Dinge Erweis gebende Bewußtsein, durch das er selber erst klar ist, offenbaren! Wer den Ātman kennt, der lacht darüber. — Ferner: Das Verhältnis von Manifestieren und Zu-Manifestierendem kann es zwisn den beiden nicht geben wegen ihres Wesensgegensatzes und weil sonst Bewußtsein Nicht-Bewußtsein sein würde, wie es heißt:

Daß eines für das andere Manifestationsmedium bzw. Manifestibeles wäre, geht nicht, wegen Gegensätzlichkeit.
Wäre der Ātman ein Manifestibeles, so wäre er ein Nicht-Bewußtes wie ein Topf¹.

Nicht besser steht es mit dem Beispiel der Sonnenstrahlen, die die Handfläche offenbaren, durch welche sie zugleich selber offenbart werden, und mit der daraus gefolgerten Fähigkeit des Bewußtseins, den Ahankāra zu offenbaren, von dem es zugleich selber offenbart werden soll. Die Strahlen, in ihrem Gange durch die Handfläche aufgehalten, werden dadurch *mehr*² und werden so selber lebhafter wahrgenommen. Ihr Mehr-Sein allein ist die Ursache, die Handfläche selber aber hat keine Manifestierkraft. — Weiter, welchen Inhaltes wäre denn diese Manifestation des Ātman als bloßen Bewußtseins, die angeblich durch den Ahankāra stattfindet? Sie kann nicht Entstehen bedeuten, denn es ist zugestanden, daß was durch sich selbst resultiert, nicht aus einem andern entspringen kann. Auch nicht, daß er dadurch erst klar gemacht werde, weil, nach Euch, Bewußtsein ja nicht Objekt von Bewußtsein ist. Ebendeswegen aber auch nicht eine etwaige ‚Beihilfe‘ für ein anderweitiges Mittel zur Wahrnehmung desselben. Eine solche Beihilfe könnte man sich auf zwei Weisen denken: entweder als Vermittlung des Zusammenhanges von Erkenntnisobjekt und Sinn, wie etwa das, was bei der Auffassung eines Merkmales oder auch des eigenen Gesichtes die Verbindung des Gesichtssinnes herstellt mit dem einzelnen Gegenstande oder mit dem Spiegel. Oder etwa als ein Mittel zur Beseitigung einer Unvollkommenheit des Erkennenden, wie etwa Gemütsruhe, Selbstbezüglichung und dgl. für das die Erkenntnis der höchsten Realität vermittelnde Sṛiṣṭistudium. Aber es heißt ja:

Da der Ātman überhaupt nicht im Bereich der Sinnesorgane ist, so gibt

¹ aus Yamuna's Ātman-siddhi. ² Indem sie sich an der Hand stauen.

es auch kein nachhelfendes Mittel, den Zusammenhang zwischen ihm und ihnen herzustellen¹.

Auch in dem Falle des Bewußtseins von Bewußtsein ist der Ahankāra nicht als ‚Beihilfe‘ dazu zu bezeichnen. Er könnte das nur sein, indem er etwaige Hindernisse für das Eintreten eines solchen Bewußtseins von Bewußtsein beseitigen hülfe, wie die Lampe dem Auge ‚hilft‘ durch Beseitigung der Dunkelheit, die die Apperzeption von Farben hindert. Aber in unserem Falle liegt ein derartiges Hindernis ja garnicht vor. Am Bewußtsein findet sich nichts, was seiner Erkenntnis und deren Entstehung hinderlich wäre und erst vom Ahankāra zu beseitigen wäre. — Doch, nämlich Ajñāna!

= Ajñāna kann doch nicht vom Ahankāra vertrieben werden! Jñāna selber ist das einzige Mittel zur Beseitigung von Ajñāna. Auch kann das Bewußtsein nicht Träger sein für Ajñāna, sonst hätten Jñāna und Ajñāna denselben Träger und dasselbe Objekt.

In dem reinen Erkennen, das frei von Kenner und Objekt, ‚der Zeuge‘ sein soll, kann Ajñāna nicht sein. Wie Töpfe und dgl. nicht Substrat des Ajñāna sein können, weil sie nicht Substrat von Jñāna sein können, so kann auch im reinen Erkennen, da hier auch für Erkennen kein Substrat ist, nicht das Substrat für Ajñāna sein. Und selbst wenn das Bewußtsein Substrat des Ajñāna wäre, so könnte doch, da es als der Ātman nicht Objekt von Erkenntnis ist, durch Jñāna das im Bewußtsein sitzende Ajñāna nicht beseitigt werden. Jñāna beseitigt Ajñāna ja nur in Beziehung auf sein eigenes Objekt, wie Schlange und Strick. So könnte durch nichts und nie das im Bewußtsein sein Substrat habende Ajñāna abgeschnitten werden. — Daß das Wesen des Ajñāna, das weder als seiend noch als nicht seiend definierbar sein soll, überhaupt nicht zu bestimmen ist, zeigen wir weiter unten. — Da endlich Ajñāna, als bloßes Nicht-nichtsein von Jñāna, nicht eine Hinderung des Entstehens von Jñāna ist, so ist seine Beseitigung auch keine ‚Nachhilfe‘. — Also gibt es auf gar keine Weise Manifestation des Bewußtseins durch den Ahankāra.

Dazu ist die Behauptung fals, daß die Manifestationsmedien ihre Gegenstände manifestieren, sofern sie sie in sich befassen. Lampen tun das z. B. nicht. Sie manifestieren, weil und sofern ihr Wesen adäquate Auffassung der Gegenstände ermöglicht und dasselbe gilt von den ‚Beihilfen‘ auch. [Ebenso von Selbstevidenz und von logis Erwiesenem]². Der Spiegel aber ist überhaupt kein wirkliches Manifestationsmedium (für

¹ Yāmuna. ² Glosse?

das sich in ihm besauende Gesicht). Er ist nur Ursache für die eigentlich fehlerhafte Tatsache, daß die aus den Augen strömende Seh-Aura umgebogen wird und nun das eigene Gesicht perzipiert. Dadurch wird dann die Erseining des Gesichtes in ihm (an falscher Stelle) bewirkt. Das wirkliche Manifestationsmedium ist also nicht der Spiegel, sondern nur das Aloka¹. Der Ahankāra aber kann nicht einmal einen solchen Fehler an dem selbstklaren Bewußtsein hervorbringen. — Und was den anderen Fall betrifft: Das Klassenmerkmal wird nicht erkannt, weil das Einzelding es ‚manifestiert‘, sondern einfach weil es an diesem haftet, denn ‚das Einzelding hat das Klassenmerkmal als Form‘. — Darum ist weder in der Sache selbst noch von einem vermeintlichen Fehler aus ein Grund dafür, daß Bewußtsein von Bewußtsein bewirkt werde, weil es ‚befaßt‘ werde in dem das Innenorgan bildenden Ahankāra, und darum kommen diesem weder Kennersein noch dessen Vorstellung zu. Das Ich, selbst-evident als der Kenner, macht die innere Seele aus, nicht ‚das reine Bewußtsein‘. Ohne Ichheit resultiert auch für das Bewußtsein keine Innerlichkeit. — Das ist es, was ich sagen wollte.

12. Das Ich dauert im Słafe

Auch im Tiefsłaf hört das Ich nicht auf, denn obson durch das Vorwalten der Eigensaft ‚Dunkelheit‘ und die Abwesenheit äußerer Wahrnehmung das Ich nicht sarsf und klar vorgestellt wird (erseint), zeigt sich der Ātman doch in der einen und gleichen Form ‚Ich‘ bis zum Wiedererwachen hin. Mit dem ‚reinen Bewußtsein‘, daß nach Deiner Annahme im Tiefsłafe allein dasein soll, würde es ja garnicht anders bestellt sein als mit dem angeblich verschwindenden Ich! Denn der Erwachte stellt ja das Bewußtsein, das während des Słafes war, nicht vor in der Weise: Als von Ichheit gelöstes, allem Andern entgegengesetztes Bewußtsein bestand ich, als Zeuge von Ajñāna. Vielmehr so denkt er: ich habe sön gesłafen. Durch solches Zurückdenken erkennt er sowohl, daß ihm wohl war, wie daß er als Ātman Erkenner war.

— Man muß doch wohl sagen, die Wahrnehmung sei hier so: Wie mir jetzt nach dem Erwachen wohl ist, so habe ich damals gesłafen.

= Nein, so muß man nicht sagen. Denn unsere Wahrnehmung ist nicht von dieser sondern von der vorher angegebenen Form.

¹ Die ausströmende ‚Ansaungs‘-Aura. Vgl. Dipikā, S. 11.

- Aber wegen der Unbeständigkeit des Ich kann gar keine Erinnerung an das Wohlsein des Ich zu damaliger Zeit sein.
- = Der Erwachte erinnert ja sogar noch das vor dem Zustande des Schlafes Wahrgenommene in der Form: Das habe ich getan, das habe ich vernommen, das habe ich gesagt.
- Aber er überlegt auch: Für solange Zeit erkannte ich nichts.
- = Was folgt daraus?
- Daß das ‚nichts‘ in diesem Satze eben alles überhaupt ausschließt.
- = Nein. Denn die Worte ‚Ich erkannte‘ in Deinem Satze beweisen zugleich die Dauer des erkennenden Ich. Durch das ‚nichts‘ ist nur das Objekt, nicht das Subjekt ausgeschlossen. Ginge ‚nichts‘ auf alles überhaupt, dann wäre auch Dein ‚reines Bewußtsein‘ ausgeschlossen, das im Schlafe doch dauern soll. Mit ‚Ich‘ in Deinem Satze meint der Redende den auch im Schlafe bestehenden Ich-Atman, den Kenner. Die Worte ‚erkannte nichts‘ schließen grade das Erkennen zu der Zeit aus. Wer nun trotzdem aus eben diesem Satze das durch ihn ausgeschlossene Erkennen beweisen will, das durch ihn bewiesene Kenner-Ich aber ausschließen will
- der mag den Göttern was beweisen!
- Aber auch ‚mich erkannte ich damals nicht‘, ist zu sagen. Also wird doch zu der Zeit das Nicht-Bestehen des Ich wahrgenommen.
- = Merkst du denn nicht, wie du dir selber widersprichst! Er selber sagt ja doch dann von seiner Wahrnehmung aus.
- Was wird denn dann aber überhaupt in dem Satze ‚Ich erkannte mich nicht‘ durch das Mich ausgeschlossen?
- = Das ist eine vernünftige Fragestellung. Ich antworte so: Nicht das Wesen des Erkenner-Ich, denn das dauert. Sondern die einzelnen zufälligen Charakteristika desselben, wie etwa Kaste, Stand und dgl., die das Ich im wachen Zustande trägt. Unterseiden wir genau die einzelnen Teile der Aussage ‚Ich erkannte mich nicht‘. Gegenstand des Bestandteiles ‚Mich‘ ist das Ich, charakterisiert durch die mit dem Wachzustande verknüpften notae, wie Klassenmerkmal und dgl. Gegenstand des ‚Ich‘ ist das Ich, auch im Zustande des Schlafens wohl erwiesen als ein Kontinuum einheitlicher Selbstwahrnehmung, aber nicht so deutlich wie im Wachen. Die genaue Form der Wahrnehmung wäre: Mich, der ich hier geschlafen, als der und der, als so und so, — diesen mich kannte ich nicht. — Ferner: Euere eigene Ansauung ist es, daß im Tiefschlaf der Atman ‚Zeuge‘ von Ajāna sei. Ein Zeuge aber ist, wer Kenner ist durch Augensein. Wer nicht erkennt, kann kein Zeuge sein. Nur der Kenner wird in Welt und

Veda Zeuge genannt, nicht das bloße Erkennen. Auch Ehrwürden Pānini lehrt, Zeuge bezeichne den Kenner durch Augensein, mit dem Wort:

Bezeichnung für Vernehmer durch Augensein¹.

Dieser Zeuge ist aber das in dem ‚Ich erkenne‘ vernommene Ich. Woher also die Behauptung, damals (im Słafe) sei das Ich nicht vernommen! Was für den Ātman durch sich selbst erseint, erseint als Ich. Darum erseint in den Słaf- und ähnlichen Zuständen nichts anderes als der sich selbst klare Ātman als das Ich.

Quod erat demonstrandum.

13. Das Ich dauert auch im Erlösungszustande

Weiter, daß das Ich im Zustande der Erlösung nicht dauere, auch das ist ungereimt. Wäre es so, dann wäre die Erlösung Vergang des Ātman², nur in anderer Form ausgedrückt. Denn das Ich ist nicht ein bloßes Attribut, sodaß auch bei seinem Vergange, so wie etwa beim Vergange von Avidyā, das Wesen des Ātman selber bestehen bliebe, sondern es ist das Wesen des Ātman selber. Und das Erkennen ist vielmehr sein Attribut. Das ersieht man aus Urteilen wie ‚Ich erkenne‘, ‚Erkenntnis ist mir entstanden‘. In solchen Urteilen wird das Erkennen als Attribut des Ich aufgefaßt. — Ferner: Wer sich selbst als behaftet erkennt mit den Übeln der drei Gattungen — mögen sie real oder illusoris sein —, urteilend: Ich bin unglücklich, in dem wird der Erlösungswuns rege: ‚Wie kann ich all dieses Unheil auf Nimmerwieder abtun und zur Ruhe kommen‘. Und er ergreift das Mittel dazu. Würde er, dessen beflissen dann aber erkennen: ‚Durch Gebrauch dieses Mittels werde ich selber einmal nicht sein‘, wahrlich, er würde sich auf und davon machen, sobald er fürder das Wort ‚Erlösung‘ auch nur nennen hörte! Es würde bald keinen Heilssucher mehr geben und die ganze Heilslehre würde ihr Ansehen verlieren.

— Aber es bleibt doch in der Erlösung das mit ‚Ich‘ figürlich bezeichnete reine Klarheit Seiende.

= Was tu ich damit! Daß reines Klarsein bestehen bleibt, wenn ich selber vergehe, kann mich wenig trösten! — so wird jeder denken. Und kein Mens von Einsicht wird sich weiter um solche ‚Erlösung‘ mühen. — Kurzum: das Ich, als Kenner erwiesen, ist selber der Inner-Ātman.

¹ Pān. 5, 2, 91. ² Wie die Ketzler, die Buddhisten, lehren.

Und dieser ist auch in der Erlösung klar als Ich, weil er sich selber klar ist. Jeder, der sich selber klar sein kann, ist klar als Ich. Dieses Prinzip gibst Du ja selber so gut wie ich zu für den Erweis der Seele in Samsāra. Andererseits, was nicht als Ich leuchtet, das ist auch sich selbst nicht klar, wie Töpfe und dgl. Der erlöste Ātman aber ist sich selber klar, also ist er auch als Ich klar. Und daraus folgt nicht, daß er noch in Ajñāna und Samsāra sei. Das widerspräche seiner Erlösung, und die Ich-Vorstellung ist nicht Ursach von Ajñāna. Ajñāna ist bekanntlich dreifach: nämlich entweder das Wesen des Dinges nicht kennen, oder das Wie des Dings fals vorstellen, oder ein Ding für ein anderes halten. Da nun das Ich des Ātman's Wesen ausmacht, die Ich-Vorstellung also Wesensvorstellung ist, kann sie den Erlösten weder erkenntnislos machen noch gar in Samsāra verstricken. Vielmehr, weil es ihm entgegengesetzt ist, zerstört es grade Ajñāna. Auch zeigt sich ja grade bei Männern wie Vāmadeva, die durch Brahman-Ātman-Erkentnis alle Avidyā rein abgetan hatten, daß sie ihr Selbst als Ich wahrnehmen, denn die Schrift sagt:

Dies saugend erkannte der Risi Vāmadeva: *Ich* war Manu und Sārya¹, — *ich* eben existiere und werde sein².

Ja, auch vom höchsten Brahman selber, allem Ajñāna entgegengesetzt und als rein Seiendes aufgefaßt und bezeichnet, heißt es doch zugleich:

Wohl, Ich will eingehen in diese drei Gottheiten³, — viel will ich sein, will mich ausbreiten⁴, — Er dachte, soll ich Welten säen⁵,

und weiter:

Weil ich das Vergängliche übersteige und höher bin als das Unvergängliche, darum bin ich in Welt und Veda bekannt als höchster Puruṣa⁶, — ich bin der Ātman, Gudākesa⁷ — nicht war ich je nicht⁸ — Ich bin der ganzen Welt Entstand und Vergang⁹ — Ich bin Entstand von allem; von mir wird alles¹⁰ — Ich bins, der diese entreißt dem Meer des Todes und der Wanderung¹¹ — Ich bin der Spender des Samens, der Vater¹² — Ich weiß alles, was vergangen ist¹³ usw.

— Aber wenn das Ich das Wesen des Ātman ist, wie kann der Erhabene dann den Ahankāra zum ‚Felde‘ rechnen, in dem Verse:

Die Elemente, der Ahankāra, die Buddhi und das Unentfahrene¹⁴.

= Weil an allen Stellen, die vom Wesen des Ātman handeln, es als das Ich bezeichnet wird, und weil das Wesen des Ātman so auch wahrgenommen wird, so ist das Ich das Wesen des Inner-Ātman. Der Erhabene be-

¹ Brih. 1, 4, 10. ² Ath. 1, 1. ³ Chānd. 6, 3, 2, 3. ⁴ 6, 2, 3. ⁵ Ait. 2, 4, 1, 1.

⁶ Bh. G. 15, 18. ⁷ 10, 20. ⁸ 2, 12. ⁹ 7, 6. ¹⁰ 10, 8. ¹¹ 12, 7. ¹² 14, 4. ¹³ 7, 26.

¹⁴ Bh. G. 13, 5.

zeichnet allerdings den Ahankāra, eine Sonderform der Umwandlungen des Unentfalteten, als zum Felde gehörig. ‚Ahankāra‘ (= Ich-Macher) wird sie genannt, weil sie Ursache ist, daß der nichtgeistige Körper zum ‚Ich gemacht‘ wird. Der Sinn des Wortes Ahankāra ist zu ersehen, wenn man (statt °kāra) das Affix °cvi eintreten läßt, das dann steht, wenn ein Nichtseiendes fälschlich als seiendes angenommen wird¹. Dieser Ahankāra ist auch das, was sonst Anmaßung genannt wird, nämlich die Ursache der Verachtung Hochstehender. Als solcher wird er oft in den Schriften als Untugend bezeichnet. — Also: die aller Aufhebung entzogene (echte) Ichvorstellung gehört klar zum Bereiche des Ātman, die zum Bereiche des Körperlichen gehörige aber ist nichts als Avidyā, wie Ehrwürdnen Parāsara sagt:

Höre der Avidyā Wesen:

Was nicht Geist ist, als Geist vorstellen.

Wäre der Ātman nichts als reines Erkennen, so müßte der Körper, wo Ungeistiges mit Geistigem verwechselt wird, als reines Erkennen, nicht aber als Kenner erseinen. Darum: das Kenner-Ich selber ist der Ātman. So heißt es:

Darum — bewiesen durch die Wahrnehmung und folgend aus den angegebenen Gründen und aus der Schrift

Und weil der Avidyā nicht verbunden, zeigt sich der Ātman als das Kenner-Ich.

Und so:

Von Leib, Sinnen, Manas, Lebenshauch, Verstand versieden, nicht anderer Mittel bedürfend,

Beständig, durchdringend, je einer für jedes ‚Feld‘, von Haus aus selig ist der Ātman.

[Nicht anderer Mittel bedürfend ist eigenklar; durchdringend ist durch seine Überfeinheit in alles nichtgeistige einzudringen fähig².]

14. Wahrnehmung und Schrift

Ihr behauptet weiter: Die Sinneswahrnehmung, bedingt durch Unterschiede, kann durch die Schrift aufgehoben werden, da sie ‚anderweit‘ erklärbar ist, nämlich als in einem Fehler wurzelnd. Aber welches ist dieser ‚Fehler‘?

— Die anfangslose Vielheitsvorstellung.

¹ Wie unser ‚Sein-‘ als Präfix: Sein-könig, Sein-wahrheit. — Ahankāra also = ‚Sein-ich.‘ ² Glosse?

= Aber von dieser müßte doch zunächst anderweit festgestellt sein, daß sie, wie etwa die Timirakrankheit eine Vorstellung vom Dinge gibt, die seinem wirklichen Wesen widerspricht. Wie hast Du das denn festgestellt?

— Das wird durch den Widerspruch der Srift erkannt.

= Das wäre ‚Wechselbedingtheit‘ (Zirkelsluß): Weil die Srift die Erkenntnis des Dings als frei von aller Differenzierung lehrt, darum ist die Vielheitsvorstellung ein Fehler. Weil die Vielheitsvorstellung ein Fehler ist, darum lehrt die Srift die Erkenntnis des aller Differenzierung freien Dinges. — Ferner, wenn die Wahrnehmung, weil die Vielheitsvorstellung ihre Wurzel ist, der Wahrheit entgegen ist, so ist es die Srift auch, denn sie hat dieselbe Wurzel¹.

— Wenn das auch wäre, so kommt doch die Srift nach der Wahrnehmung — da sie eine Erkenntnis bewirkt, die die Vielheit, von der Wahrnehmung aufgefaßt, wider beseitigt. Sie ist nachträgliche Korrektur der Wahrnehmung.

= Nein. Ist ihr Wurzeln in einem Fehler erst erkannt, dann hilft ihr Späterkommen nichts mehr. Denn wo durch unsere Stricks lange Furcht gewirkt war, hört diese erfahrungsgemäß nicht auf, wenn jemand sagt: ‚Es ist keine Schlange, fürchte dich nicht,‘ sobald der Fürchtende weiß: ‚Er irrt sich‘. Das Wurzeln der Srift im ‚Fehler‘ wird aber son gleich im Momente des ‚Hörens‘ selber mit erkannt, denn die ihm folgende ‚Reflexion‘ ist ja nur die stete Wiederholung der einen beim ‚Hören‘ son gewonnenen Erkenntnis von der alle Vielheit vernichtenden Brahman-Atman-Einheit.

Ferner: Was beweist Dir, daß die Srift fehllos sei, die Wahrnehmung aber nicht? Dein angeblich selbstevidentes, von keiner Vielheits-Unterseidung getrübtes Bewußtsein beweist diese Sache sicher nicht, weil es ja überhaupt kein Objekt hat und darum auch nicht für die Srift Partei nehmen kann. Auch nicht die Sinneswahrnehmung, weil sie ja in einem Fehler wurzeln und darum wahrheitswidrig sein soll. Und auch die übrigen Erkenntnismittel nicht, die ja wieder in dieser wurzeln. So gibt es keinerlei Beweis Deiner Meinung, da zureichende Gründe für sie nicht zugestanden werden können.

— Ach, Ihr befaßt Euch eben nur mit den Beweismitteln und Beweisobjekten des naiv-populären, empirischen Standpunktes!

= Was heißt hier naiv-populär-empiris?

¹ Wahrnehmung, nämlich übernatürliche. Intellektuelle Anschauung.

— Das, was durch Wahrnehmung zwar zunächst sich aufdrängt, aber der Argumentation nicht standhält.

= Was tue ich mit der! Wenn sie aufheben will, was zweifellos Erkenntnisgrund ist, ruht sie selber sicher nicht auf zuverlässigem Erkenntnisgrunde.

— Aber auch wenn Śrīft und Wahrnehmung beide in Avidyā wurzeln, so hebt doch offenbar die Śrīft das Objekt der Wahrnehmung auf. Bei dem Objekte der Śrīft, dem seienden zweiflosen Brahman, findet keine nachträgliche Aufhebung statt. Folglich ist Brahman als das reine indifferenzierte Bewußtsein allein das Reale.

= Auch das ist fals. Was in einem Fehler wurzelt, ist immer fals, auch wenn es nicht nachträglich aufgehoben wird. Ich meine so: Nehmen wir Leute an, die alle Timira-krank sind, ohne zu wissen, daß sie krank sind, und die in Höhlen eines Gebirges wohnen, das allen andern, gesundäugigen Mensen unzugänglich ist. Ihnen würde in Folge ihres gemeinsamen Timira-Fehlers gemeinsam der Mond zwiefach erseinen. Für sie gäbe es keine Möglichkeit einer diese Illusion aufhebenden Wahrnehmung. Also könnte ihnen die Illusion nie aufhören. Und trotzdem wäre und bliebe deren Objekt, die Zweiheit des Mondes, fals, weil hier ein Gebrechen Ursach der Vorstellung ist. So würde auch alle Brahman-Erkenntnis, auch wenn es keine aufhebende Erkenntnis gebe, fals sein samt ihrem Objekte, weil auch sie in einem Gebrechen, in der Avidyā wurzelt. Das läßt sich auch in der logischen Figur sagen: „Das zur Diskussion stehende Brahman ist fals, weil Objekt einer aus Avidyā-artigem entstandenen Erkenntnis. Wie die Welt.“ Oder: „Das Brahman ist fals, weil es überhaupt Objekt von Erkenntnis ist. Wie die Welt.“ Oder: „Das Brahman ist fals, weil Objekt einer auf Irrealem ruhenden Erkenntnis. Wie die Welt.“

— Aber die irreale Erkenntnis im Traume, etwa von Elefanten, kann doch als Omen Grund sein einer Erkenntnis künftigen Glückes oder Unglückes. So wäre es kein Widerspruch, daß auch die Śrīft, wennson unreal wegen ihres Wurzelns in Avidyā, doch Grund wäre der Erkenntnis des realen Brahman.

= Nein. Denn das Vorstellen selbst, im Traumzustande, ist garnicht unreal. Fals ist nur seine vermeintliche Objektivität. Diese wird auch allein aufgehoben, nicht aber die Traumvorstellung als solche. Denn niemandem ergibt sich nachher die Einsicht: Ich habe garnicht geträumt, sondern die nachträgliche korrigierende Einsicht ist so: Das Traum-

sauen als solches fand wirklich statt, nur seine Gegenstände sind nicht. Auch die magise Vorstellung, durch Mantra's oder Zaubetränke gewirkt, ist wirklich und als solche ja Ursach von Freude oder Furcht. Denn auch sie wird nicht aufgehoben. Auch die Vorstellung der Slange anstatt eines Strickes, aus einem Fehler des Gegenstandes oder der Sinne entstanden, ist quā Vorstellung wirklich: nur als wirkliche kann sie ja Ursach von Furcht sein. Ja, wirklich ist selbst die aus der bloßen Gegenwart einer Slange entstandene Vorstellung (Einbildung), gebissen zu sein, während man in Wirklichkeit garnicht gebissen ist. Wirklich ist auch die Vorstellung eingebildeten Giftes: man kann an ihr ja gelegentlich sogar sterben. Wirklich ist die Widerspiegelung des Antlitzes im Wasser: sie ermöglicht als solche ja, die Attribute des wirklichen Gesichtes richtig festzustellen. Die Wirklichkeit aller dieser Bewußtseinsakte folgt daraus, daß sie zustehen und daß sie Wirkungen haben.

— Aber wie können solche Vorstellungen real sein, wenn die vorgestellten Elefanten und andern Objekte nicht wahr sind?

= Sehr wohl. Weil nämlich zur Realität von Vorstellungen nur nötig ist, daß sie sich auf ein Objekt überhaupt beziehen (einerlei ob real oder unreal). Zu solcher Beziehung ist erforderlich, daß das Objekt der Vorstellung in der Erseinerung gegeben werde. Das Erseinen eines Objektes aber kann auch kraft eines Fehlers gegeben werden. Der Fehler, weil nachträglich aufgehoben, ergibt sich als das Falsche. Das Vorstellen als solches aber wird nicht aufgehoben und ist wirklich.

— Aber durch den gesriebenen Buchstaben, der doch ganz etwas anderes ist als der (entsprechende) gehörte Laut, tritt doch auch die Erkenntnis des Lautes ein. Es gibt also Erkenntnis von Realem auf Grund von Unrealen.

= Aber der gesriebene Buchstabe ist doch nicht unreal!

— Ja, aber der gesriebene Buchstabe veranlaßt die Erkenntnis des Lautes nur, weil er als mit diesem identis aufgefaßt wird: diese Identität aber ist unreal.

= Keineswegs. Wäre diese Identität unreal, so wäre sie überhaupt kein Mittel zur Auffassung des Lautes. Unreales, Nicht-Faßbares ward als Mittel zur Erkenntnis von Realem nie erfahren und hat nicht statt.

— Nun dann: die Lautvorstellung ist das Mittel:

= Dann wäre die Erkenntnis des Realen nicht aus dem Unrealen, da die Lautvorstellung real ist, und es würde Identität von Mittel und Vermitteltem erfolgen, denn beide wären gleichermaßen die Vorstellung

des Buchstabens. Und mehr noch: ist der einzelne Buchstabe nicht identis mit einem bestimmten Laute, so ist er auch mit allen Lauten nicht-identis. Soll er also gleichwohl Mittel von Lauterkenntnis sein, so müßten beim Sehen eines beliebigen einzelnen Buchstaben beliebig alle Laute vorgestellt werden können.

— Worte wie Devadatta bedeuten nicht durch sich, aber durch Konvention ein einzelnes Exemplar Mens. So kann doch durch Konvention wohl der mit dem Ohr gefaßte besondere Laut durch den einzelnen mit dem Auge gefaßten Buchstaben bezeichnet sein und so der besondere Buchstabe Ursach geben zur Vorstellung des besonderen Lautes?

= Gut. Dann aber folgt Erkenntnis von Realem aus Realem, denn Buchstabe und Bezeichnungskraft durch Konvention sind ja real. Wenn von einem gemalten Büffel die (reale) Vorstellung eines (wirklichen) Büffels, durch Ähnlichkeits-Zusammenhang, gewirkt wird, so sind Vorstellung und Ähnlichkeit real.

— Der eine mit sich identise ‚Laut‘ kann durch Untersied bloßer Tongebung Vorstellung versiedener Objekte bewirken. Da ist doch Erkenntnis von Wirklichem aus Unwirklichem.

= Nein. Denn der eine Laut äußert sich (real) in (realen) versiedenen Tongebungen: und steht durch sein (reales) Wesen, wie es sich in diesen äußert, je mit versiedenen Arten von Objekten in Konnex. Durch diesen Konnex und die Auffassung desselben (seitens des Hörenden) bewirkt er dann die Vorstellung versiedener Objekte. Übrigens trifft die ‚Einheit des Lautes‘ nicht zu. Laut kann man nur nennen, was Vorstellungen weckt, sofern es mit dem Ohr faßbar ist. Das ist aber immer der differenzierte Einzellaut, wie z. B. der Buchstabe G.

Also die Feststellung eines realen Objektes, nämlich Brahman's, aus einer unrealen Schrift ist nicht möglich.

— Die Schrift gilt uns nicht unreal wie etwa Himmelsblumen, denn ehe die Advaita-Erkenntnis eingetreten ist, ist sie allerdings als Seiendes anzuerkennen. Erst wenn die Wahrheitserkenntnis eingetreten ist, ist die Schrift unreal. Dann allerdings ist sie nicht mehr ein Mittel der Erkenntnis des Brahman, frei von aller Versiedenheit und reiner Geist. Solange sie aber dazu noch Mittel ist, solange ist sie auch; denn solange erkennen wir richtig: die Schrift ist.

= Nicht so, denn wenn die Schrift nicht ist, ist die Erkenntnis: die Schrift ist, fals. Was aus ihr folgt, ebenso. Und ist die aus der falschen Schrift entspringende Erkenntnis fals, dann auch ihr Objekt, das Brahman, so-

Real, Erkenntnis, unendlich ist das Brahman¹
 wird nicht das indifferenzierte Reale erwiesen, denn die grammatische Bedeutung dieser Attributen-Koordination ist Bezeichnung eines Dinges als charakterisiert durch verschiedene Attribute. ‚Koordination‘ ist ja Statt-haben (mehrerer Attribute) an einem Ding, sofern nämlich in ihm mehrere Ursachen da sind, die nötigen, sie ihm beizulegen. Dabei ist es gleichgültig, ob die Prädikate wie Real, Erkenntnis, Unendliches nach ihrer eigentlichen Wortbedeutung genommen werden, (wie ich es tue) oder nur in dem negativen Sinne, daß sie nur die positive Beilegung der entgegengesetzten Eigensaften ausschließen sollen, (wie Ihr annehmt); denn wenn auf einen Gegenstand mehrere Bezeichnungen angewendet werden, so muß in ihm selber eine Mehrheit von Gründen dafür notwendig statuiert werden. Hierbei aber ist dann noch der Unterschied, daß im ersteren Falle der eigentliche Sinn der Worte gilt, im letzteren aber nur ein uneigentlicher. Auch ist das Entgegengesetztsein gegen anderes, z. B. gegen Ajñāna, nicht einfach nur das Wesen des Dinges selber (sondern ein zum Wesen noch hinzukommendes Moment), denn das Wesen wird durch einen Begriff allein hinreichend bezeichnet, die Hinzufügung mehrerer anderer wäre also zwecklos. Es könnte sich gar keine Koordination mehrerer Bezeichnungen ergeben, da die Mehrheit der Gründe fehlt, die dasein muß, wenn mehrere Termini sich auf ein und dasselbe Ding beziehen sollen.

— Aber bei Mannigfaltigkeit der Attribute an einem Dinge ergebe sich Mannigfaltigkeit des Attribuiertes-Sein, also würden die koordinierten Termini garnicht ein Ding bezeichnen, was offenbar der Koordination widerspricht.

= Keineswegs! Als die *eine* Substanz durch *mehrere* Attribute charakterisiert sein: das ist der Sinn von Koordination. Die Filologen definieren die Koordination ja als das Gelten mehrerer Termini, für deren Anwendung (im Dinge selber) verschiedene Gründe da sind, an einem und demselben Ding.

— Wenn es heißt: ‚Eines ohne ein Zweites‘, so leidet hier das Wort ‚ohne ein Zweites‘ auch die Ausstattung mit Zweiheit in Bezug auf Eigensaften nicht. Nach dem Gesetze nun, daß alle Schriftteile in der Lehre übereinstimmen, muß dann auch anerkannt werden, daß die Texte, die das Brahman als Ursache lehren, doch auch das zweitlose Wesen dartun sollen. Mit Ursache kann das zweitlose Brahman also nur im über-

¹ Taitt. 2, 1, 1.

tragenden Sinne bezeichnet sein. Seine eigentliche Definition aber ist: Reales, Erkenntnis, Unendliches ist das Brahman¹. Eben das hier definierte Brahman aber ist also nach unserm ersten Satze qualitätslos. — Auch wäre sonst Widerspruch mit Stellen wie „Eigensaften- und Fehllos“¹.

= Auch das hat alles nicht statt. Denn das Wort „zweitlos“ bezeichnet das Brahman als den Grund der Welt, indem es einen etwaigen zweiten, von ihm verschiedenen Weltlenker ausschließen und Jenes zugleich als mit mannigfachen Kräften ausgestattet bezeichnen will. So lehren die Texte:

Das sann, viel will ich sein, will mich mehrten — das suf die Glut² u. a. — Aber wie kann denn das (garnicht weiter bestimmte und eingesränkte) „Zweitlos“ bedeuten sollen, daß nur eine andere Weltursache ausgeschlossen sei!

= Deswegen: Durch die Worte

Seiend, mein Lieber, war dieses im Anfang, eines . .

war zunächst nur dargetan, daß das saffen-wollende Brahman die materielle Ursache der Welt sei. Da fragt man dann: „Und was war nun die wirkende Ursache für den Hervorgang der Welt aus der materiellen Ursache?“ Hier wäre dann als Antwort die Vorstellung möglich, daß das etwas anderes als das Brahman selber gewesen sei. Solche false Vermutung nun schließt sodann das Wort „ohne Zweiten“ aus. Wäre durch dieses Wort überhaupt alles ausgeschlossen, so wären ja auch Ewigkeit und dgl. Momente, also das, was Ihr selber zugesteht, ja beweisen wollt, ausgeschlossen. Die Regel der Einstimmigkeit aller Schriftteile trägt eine Euch grade entgegengesetzte Frucht. Denn sie hat zur Folge, daß die in allen Schriftteilen bezeugten, mit der Weltursächlichkeit in Verbindung stehenden Eigensaften wie Allwissenheit u. a. zu unserer Stelle herangezogen werden müssen. Kraft der „Ursach“-Stellen geht also auch die „Definitions“-Stelle

Reales, Erkenntnis, Unendliches

auf das Brahman mit Attributen. Und das widerspricht den „Ohne-Eigensaften“-Stellen nicht, denn diese, wie z. B.

Eigensafts- und Fehllos . . Ohne Teile . . Ohne Wirken . . Ruhevoll . . sollen eben nur Prakriti- und üble Eigensaften vom Brahman ausschließen. Die Schriftstellen, die von dem rein Erkenntnis-wesenden Brahman reden,

¹ Adh. Up. 68. ² Chänd. 6, 2, 3.

lehren allerdings, daß das Brahman Erkenntnis zum Wesen habe. Das heißt aber nicht, daß das Erkennen die Quidditas des Brahman selber sei. (Die ist nämlich, Erkenner-sein'). Nur ein Erkenner ist, Erkenntnis-wesend'. Die Meinung ist die: Wer Erkenntnis-wesender ist, dem ist es eigen, Träger von Erkenntnis zu sein, sowie Edelstein, Sonne, Lampen und dgl. (glanzwesend sind, weil sie Träger des Glanzes sind). Als Kenner bezeichnen ihn ja alle Stellen wie:

der alles kennend, alles wissend¹ — das sann² — diese Gottheit sann³ — dieser sann, die Welten will ich fassen⁴ — der als der Ewige den Ewigen, als der Verständige den Verständigen, als der Eine den Vielen die Wünsche erfüllt⁵ — Kenner und Nichtkenner, beide unentstanden, stark der eine, unstark der andere⁶ — Ihn, der Herren höchsten, den Großherrs, ihn, der Gottheiten höchste Gottheit, den Sirmer der Sirmer, den allerhöchsten Gott lasset uns wissen, den Weltenherrs, anbetungswert⁷ — von ihm wird nicht Gewirktes⁸ noch Werkzeug gewußt; Ihm gleich oder über wird keiner ersaut, Seine hohe Kraft als vielgestalte lehrt die Schrift als seine Natur, als Erkenntnis, Kraft und Handlung⁹ — dieser ist der Atman, frei von Übel, Alter, Tod, Leid, Hunger, Durst, mit wahren Wünsen, wahren Entslüssen¹⁰.

Diese und andere Stellen lehren, daß edle Eigensaften, die Kennersaft vornehmlich, zur Natur des Erkenntnis-wesenden Brahman gehören, alle üblen Eigensaften aber ihm fremd sind. Den wahren Gegenstand der Nirguna-¹¹ und Saguna-¹²-Stellen macht die letzte Schriftstelle deutlich, wenn sie von 'frei von Übel' an, bis 'frei von Durst' von Brahman alle üblen Eigensaften aussließt und dann mit 'mit wahren Wünsen, wahren Entslüssen' ihm die edlen Eigensaften beilegt. Da somit kein Widerspruch ist zwischen den Nirguna- und den Saguna-Stellen, so braucht man nicht anzunehmen, die einen von beiden müßten ein irreales Objekt haben. Der Spruch¹³

„Aus Furcht vor dem der Wind weht“ . . .

nennt zunächst die realen Brahman-Eigensaften. Mit

„Das, was hundertfach“ . . .

verkündet er dann fortfahrend die unübertreffliche Wonne der Seele und endlich mit

Vor dem die Rede samt dem Verstande umkehrt, ihn nicht erreichend — wer des Brahman Wonne kennt

¹ Mund. 1, 1, 9. ² Ch. 6, 2, 3. ³ 6, 3, 2. ⁴ Ait. 2, 4, 1, 2. ⁵ Kath. 2, 5, 13.

⁶ Svet. 1, 9. ⁷ 6, 7. ⁸ Materialität. ⁹ Svet. 6, 8. ¹⁰ Ch. 8, 1, 5. ¹¹ Ohne Eigensaften. ¹² Mit Eigensaften. ¹³ Taitt. 2, 8—9.

lehrt er mit Nachdruck Seiner edlen Eigensaften Unendlichkeit. — Das des Brahman-Wissens Frucht lehrende Wort

Der erlangt alle Wünse mit dem Brahman, dem weisen lehrt ebenso ausdrücklich die Eigensaften-Fülle des höchsten weisen Brahman. Die Worte lauten in Prosa: Mit dem weisen Brahman zugleich erlangt er alle Wünse. ‚Wünse‘, nämlich alles, was erwünscht wird, sind die edlen Eigensaften des Brahman. Der Sinn des Satzes ist also: Mit der Erreichung des Brahman erlangt man zugleich alle seine glückhaften Eigensaften. Der Ausdruck ‚zugleich mit‘ hebt die hohe Bedeutung der Eigensaften noch besonders hervor, wie das auch in der Dahara-Vidyā² gesieht. — Weiter, das Wort:

Wie ein Mensch opfert (meditiert) in dieser Welt, so wird es ihm gehn, wenn er von hier gesieden sein wird³

erweist die Analogie zwischen Meditation und einstiger Frucht.

— Aber es heißt doch:

Von wem Es nicht gedacht, von dem ist es gedacht — Unerkannt den Erkennenden,⁴

das heißt, das Brahman ist überhaupt nicht Objekt des Erkennens.

= Dann könnten andere Stellen nicht ausdrücklich lehren, daß Erlösung aus Erkenntnis komme, wie z. B.:

Der Brahman-Wisser erreicht das Höchste⁵ — Brahman weiß er, Brahman wird er⁶.

Ja, das Wort:

Nicht seiend wird er, wenn er Brahman nicht seiend weiß. Weiß er: Brahman ist, so wissen sie ihn seiend⁷

lehrt, daß des Ātman Vergang und des Ātman Sein folgt aus Sein oder Nichtsein der auf das Brahman gehenden Erkenntnis. Darum verordnen alle Śrīfiststellen das auf das Brahman gehende Wissen für das Heil. Erkenntnis aber ist eben Meditation, und zu meditieren ist das Saguna-Brahman. Die Worte:

Vor dem die Worte samt dem Verstand umkehren, da sie ihn nicht erreichen,

lehren, daß eine Bestimmung des Brahman mit unendlichen, unermesslichen Eigensaften durch Wort oder Verstand als so und so groß nicht möglich ist, darum ist der Sinn einfach, daß von denen, die das Brahman als so und so groß bestimmt zu erkennen meinen, das Brahman weder

² Eine besonders heilige Kontemplationsformel aus Ch. 8, 1. In ihrem Kontext finden sich die angegebenen edlen Eigensaften. ³ Ch. 3, 14, 1. ⁴ Kena 2, 3.

⁵ Taitt. 2, 1, 1. ⁶ Mund. 3, 2, 9. ⁷ Taitt. 2, 6, 1.

erkannt noch verstanden ist, weil seine Größe unbestimmbar ist. Denn sonst würde das Verstanden- und Erkenntsein, von denen die Worte:

Von wem er *verstanden* ist, von dem ist er nicht verstanden — Unerkannt von den *Erkennenden*.

doch ausdrücklich reden, von ihnen selbst geläugnet werden.

— Aber die Stelle:

Nicht den Sauer des Sauens, nicht den Denker des Denkens vermöchtest Du zu sehen¹

schließt doch ein zum Sauen und Denken selber noch hinzukommendes Subjekt aus!

= Diese Stelle heißt nur folgendes: Wenn sich jemand die falsche Meinung gebildet haben sollte, daß das Prädikat der Intelligenz dem Atman nur accidentell hinzukomme, nicht aber zum Wesen des Erkenners selber gehöre, so sagt ihm der Text: So darfst Du dich selber nicht ansehen, nicht denken. Sondern dich, den Sauer und Denker, sollst Du als Sau- und Denk-*wesend* ansehen. Oder sie kann auch bedeuten: Nicht den Sauer der Sau, den Denker des Denkens, nämlich die Einzelseele, sondern nur den höchsten Atman selber, in allen Wesen weisend, meditiere. Denn sonst wäre Widerspruch mit den ausdrücklich den Kenner lehrenden Stellen wie:

Wodurch mag man den Kenner erkennen².

— Es heißt:

Wonne ist Brahman³.

Hier wird Wonne als das Wesen des Brahman verstanden.

= Das ist widerlegt, denn derselbe Text sagt, daß zum Wesen des Brahman — als Träger des Erkennens — das Erkennen gehört: Erkenntnis nun, als etwas angenehmes, wird hier selbst mit Wonne bezeichnet. Der Sinn der Worte: ‚Erkennen, Wonne ist das Brahman‘ ist also einfach: das Brahman hat Erkennen mit dem Charakter von Wonne zum Wesen. In diesem Sinne ergibt sich dann wirklich die Homogenität, die ihr ja selber fordert. Wie aber Hunderte von Stellen das Erkenntnis zum Wesen habende Brahman zugleich als Subjekt des Erkennens lehren, ebenso zeigen andere Stellen, daß das Brahman nicht reine Wonne sondern Subjekt von Wonne und als solches mehr als die Wonne selber ist. Zum Beispiel:

Dies einzig ist *des Brahman Wonne*⁴ — wer *des Brahman Wonne* weiß⁵. Wonne gibt es nur als Wonne jemandes.

¹ Brih. 3, 5, 2. ² 4, 5, 15. ³ Taitt. 3, 6, 1. ⁴ Taitt. 2, 8, 4. ⁵ Taitt. 2, 9, 1.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die gesamte Konstruktion des Gottesbegriffes durch Sankara zurück, so fällt ihre Analogie mit der Gotteslehre unserer westlichen Scholastik, besonders mit der des Thomas in seiner *Summa theologica*, pars prima, quaestio III ff. auf. Die Tendenzen Sankara's zeigen sich auch hier. Zugleich wird hier der Versuch gemacht, die Tendenzen, die sich in der Konstruktion des Rāmanuja zeigen, mit jenen zu vereinigen. Thomas geht aus von der *simplicitas Dei*. Gott ist nicht nur der schlechthin Einzige, ohne einen Zweiten, Gleichen neben sich, sondern er ist auch das in sich selbst schlechthin Eine, d. h. das schlechthin Homogen-Einfache. Es gibt in ihm keine ‚compositio‘. Ferner Art. 3: *Deus est idem quod sua essentia vel natura*. Dies ist die Antwort auf die Frage: *utrum in Deo siti dem Deus et Deitas*. Ferner Art. 4: *Deus non solum est sua essentia sed etiam suum esse*, als Antwort auf die Frage: *utrum in Deo sit idem essentia et esse*. — Art. 5 leugnet, daß es für Gott *genus und differentiae* gebe; mithin auch keine definitio und keine demonstratio: *quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio*. In Art. 6 fragt Thomas wie Sankara: *utrum in Deo sint aliqua accidentia*, und antwortet wie dieser: *in Deo accidens esse non potest*, und begründet dieses gleichermaßen: *Deus est suum esse. Ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest*. — Art. 7: Gott ist schlechthin einfach, *cum in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum (āsraya, Träger) neque aliud essentia et esse, neque compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis*. — Sankara's Behauptung, daß in Brahman Erkennen mit dem Sein *identis sei*, kehrt wieder in Qu. XIV, Art. 4: *est necesse dicere, quod intelligere Dei est ejus substantia*. So folgt denn auch eine sehr ähnliche Ansicht von der Bedeutung der *Namen*, die man dem Absoluten gibt. Thomas muß leugnen, daß das Wesen Gottes selber benennbar sei. Die *Namen* sind in erster Linie Exklusionen, daher auch in der Form negativ. Auch er muß die Frage aufwerfen (Art. 4): *Utrum nomina dicta de Deo sint nomina ‚synonyma‘*. Und die erste Hälfte seiner Antwort deckt sich genau mit der Sankara's: *quod huius modi nomina sunt inducta ad remouendum (= zum Exkludieren des Gegensatzes): sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata*.

Damit verbinden sich aber zugleich die Tendenzen Rāmanuja's, die Gottheit als *ens perfectissimum und realissimum*, das alle Vollkommenheiten und alle Realitäten in sich hat, zu denken. Nur daß bei Thomas dann das Absolute nicht gedacht werden darf in einer wirklichen Mannigfaltigkeit eigener Qualitäten oder Vollkommenheiten. Das würde seine *simplicitas* aufheben. Thomas will durchaus beim *‚advaita‘* bleiben. Sondern so, daß zu allen krea-

türlichen realitates in dem in sich einfachen, schlechthin homogenen Absoluten der Grund gedacht wird. Das letztere ist nun aber im Grunde bei Sankara auch der Fall, trotz seines Sträubens. Nach ihm ist die Mannigfaltigkeit des Realen in allen realitates durch Maya. Aber auch bei Sankara behält Maya einen allerletzten Nachklang ihrer eigentlichen ersten Bedeutung von ‚Zauber-macht‘ oder ‚Wundermacht‘. Ferner, auch Sankara muß die Texte zitieren, nach denen Maya eben Brahman's Maya ist. Endlich, es muß einen zureichenden Grund haben, daß die Welt der Maya grade so ist, wie sie ist, und besonders daß sie voller Harmonie und Weisheit ist (wie Sankara in seinen kosmologischen und fysikotheologischen Beweisen ausführt). Auch wenn Maya Sein ist, muß im Absoluten der Grund gelegen sein, daß eben dieser und nicht ein anderer Sein ist.

16. Die Stellen gegen die Vielheit

— Aber zahllose Stellen bestreiten doch die Vielheit:

Wo nämlich Zweitheit gleichsam ist¹ — nicht ist hier Mehrheit irgendwie. Aus Tod den Tod erreicht, wer hier vielfach saut² — wo ihm aber Alles der Atman ward, wodurch und wie sollte er noch ‚das‘ erblicken³.

— Die Sache liegt so. Die ganze Welt ist indertat nicht viel sondern eins, und zwar dadurch, daß sie die einheitliche Wirkung des Brahman ist, von ihm durchwaltet wird und es zum Atman hat. Eine Mannigfaltigkeit, die einer solchen (synthetischen) Einheit widerspräche, wird durch obige Stellen ausgeschlossen. Nicht aber soll durch sie diejenige Mannigfaltigkeit ausgeschlossen sein, die auf seinen eigenen Entschluß, viel zu sein:

‚Ich will viel sein, will mich fortpflanzen‘⁴
zurückgeht und schriftgemäß ist.

— Letztere Stelle muß auf Irreales gehen, denn die Vielheit ist (durch andere sicher) ausgeschlossen.

— Nein! Denn daß die Schrift in dieser Stelle erst ein Mannigfaltigsein des Brahman lehren sollte, auf die von sich aus kein Mens kommen würde und die durch Wahrnehmung und alle anderen Erkenntnismittel niemals zu erkennen wäre, nur um sie dann wiederaufzuheben: das wäre denn doch lächerlich.

— Wer Vielheit saut, kommt in Gefahr, denn es lautet:

Wenn er darin nur den kleinsten Abstand (antaram) macht, dann ist für ihn Gefahr⁵.

= Fals! Denn die Stellen:

¹ Brih. 4, 5, 15. ² 4, 4, 19. ³ 4, 5, 15. ⁴ Ch. 6, 2, 3. ⁵ Taitt. 2, 7.

Wahrlich, All dies ist Brahman — als Tajjalān soll man es meditieren, ruhevoll¹

lehren, daß gerade die Meditation der Mannigfaltigkeit im Brahman Ruhe gibt. Denn darnach erwächst die Ruhe aus der Meditation über Brahman als aller Welt Atman, sofern Es nämlich ihren Entstand, Bestand und Vergang wirkt². Die Meditation: „Die Welt, in ihrer realen Mannigfaltigkeit von Göttern, Tieren, Mensen, Pflanzen usw. hat das Brahman als ihr Selbst“, kann nicht Grund von Furcht sein, wenn sie doch Grund zur ‚Ruhe‘ und damit zur Erlangung der Furchtlosigkeit sein soll.

— Aber wie kann es denn heißen:

Dann ist ihm Furcht?

= Das ist so zu verstehen. Vorher gehen die Worte:

Wenn er in diesem Unsichtbaren, Körperlosen, Unerklärlichen, Substratlosen Furchtlosigkeit und Beharren findet, dann hat er wahre Furchtlosigkeit erlangt³.

Wenn dieses Beharren im Brahman, gewonnen durch die Furchtbefreiung, unterbrochen wird, dann ist Gefahr. So sagten die Maharsi's:

Wenn eine Weile, ja nur einen Augenblick Vāsudeva's nicht gedacht wird,

Das ist Verlust, das große Not, das Wahn, das Mißerfolg⁴.

[Ein ‚Antaram‘ — im Beharren im Brahman nämlich — bedeutet dessen Unterbrechung⁵.]

— Aber das weiter unten folgende Sūtra:

Auch nicht wegen Standort⁶

bezeichnet das Brahman als aller Differenzen baar!

= Nein. Auch da ist das differenzierte Brahman bezeichnet. Und das andere Sūtra

Māyā nur⁷,

da es im Untersiede von den wachend wahrgenommenen Gegenständen den geträumten Gegenständen bloßen Māyā-Charakter beilegt, erkennt eben jene als real an.

17. Widerlegung aus der Tradition

— Auch in Smṛiti und Purāna wird das Undifferenzierte, rein Erkenntnis Seiende als real, alles andere als irreal verstanden.

= Das ist fals!

¹ Ch. 3, 14, 1. ² Das soll Tajjalān heißen. ³ Taitt. 2, 7, 1. ⁴ Purāna-Stelle. Vgl. Garuda-P. 234, 23. ⁵ Glosse. ⁶ V. S. 3, 2, 11. ⁷ 4, 2, 3.

Wer mich als ungeboren weiß, als anfangslos, als Weltenherrn¹ —
Alle Kreaturen weilen in mir, ohne daß ich in ihnen bestehe.

Ja die Kreaturen weilen eigentlich nicht einmal in mir: Erkenne meine
Verbindung mit ihnen vielmehr als die des Herren über sie.

Mein Atman, die Kreaturen saffend, ist Kreatur-erhaltend, nicht
Kreatur-bestehend². —

Ich bin aller Welt Ursprung und Vergang.

Mir ist nichts anderes über, o Dhanañjaya!

Auf mir als Faden ist alles dieses aufgereiht, wie Perlen auf die Snur³.

Auseinander stützend alle Welt mit einem Teile von mir, stehe ich fest⁴.

Ein anderer Purusa, der Höchste, ist der höchste Atman genannt.

Der, eingegangen in die Weltendreiheit, sie trägt: Der unvergängliche
Herr.

Das Vergängliche übersteigend, bin ich hoch auch über allem Un-
vergänglichen.

Drum bin ich in Welt und Veda gefeiert als höchster Purusa⁵. —

Er ist, o Muni, dem Grundstoff aller Wesen, ihren Wandlungen,
Fehlern und andern Eigensaften transzendent.

Er ist über allen, 'Sleiern', Allatman; die Poren der Welt Dinge sind von
ihm durchdrungen.

Mit allen edlen Eigensaften ausgestattet ist Er. Ein Teil von seiner
Kraft macht die Śöpfung der Wesen aus.

Nach eigener Wahl den Körper nehmend, so groß ihm beliebt, fördert
er aller Welt Wohl.

Von Glanz, Stärke, Herrschaft, hoher Weisheit, starker Kraft, Vermögen
ist er ein einiger Haufen,

Der Hohen Höchster. In ihm, dem Herrn von Hoch und Niedrig ist
nichts von Befleckung.

Er, Herr, Einzel- und Gesamtwesen, unentfalteten und offenbarten
Wesens,

Allherr, allsehend, allwissend, allvermögend, höchster Herr genannt.

Wodurch das fehllose, reine, höchste, fleckenlose, eingestaltige erkannt

Oder ersaut oder auch verstanden wird, das ist Erkenntnis. Alles
andere heißt Unerkenntnis⁶. —

Das Reine, große Macht genannte, Höchste, Brahman geheißene

Die Ursache der Ursachen, bezeichnet, o Maitreya, das Wort Bhagavat.

,Der Helfer und Erhalter auch': den Zweisinn hat die Silbe Bha

,Der Führer, Treiber, Śöpler' ist der Sinn von ga sodann, Muni!

,Die Höchstherrschaft, Macht, Ruhm und Glück

¹ Bh. G. 10, 3. ² 9, 4—5. ³ 7, 6—7. ⁴ 10, 42. ⁵ 15, 17—18. ⁶ Visnu-P. 6, 5, 82—87.

Erkenntnis, Leidensafsfreiheit': die sechs zeigt Bhaga an zumal.
 ,In Ihm, der Wesen Selbst, dem Selbst des All, verweilt der Wesen S:
 Und er in allen Wesen': das besagt sodann die Silbe va.
 Erkenntnis und Vermögen, Kraft und Herrsafft, Macht und Glanz zum
 Bezeichnet Bhagarat, und sließt all üble Eigensaften aus.
 Der große Name ,Bhagavān', geziemt allein, o Maitreya,
 Dem Vasudeva einzig nur, der selbst das höchste Brahman ist.
 Sein Wortsinn ist ,zuverehrender Gegenstand'.
 Darum gilt es nur für Ihn im eigentlichen, für andere nur im übe-
 tragenen Sinne¹. —

Worin alle diese Vermögen bestehen, o König,
 Das ist die große zweite Form² von Hari: verschieden von seiner Allform
 Die wirkt Gestalten, ausgestattet mit allerlei Vermögen, o Herr de
 Volks,

Als Götter, Tiere, Mensen benannt und sich regend durch sein Söpfer
spiel.

Zum Wohl der Welt, nicht etwa Karman-geboren
 Ist dies Tun des Unermeßlichen, allhinreichend und unwiderstehlich³
 Dergestalt, fleckenlos, ewig, allhinreichend, unvergänglich,
Allen Übels frei, Viṣnu genannt, der höchste Hort⁴. —

Der Hohe, der Hohen Höchster, höchster Atman, selbstbestehend,
Frei aller Untersiede durch Farbe, Kaste und andere Bezeichnungen,
Frei von Verfall und Untergang, von Wandel, Wachstum und Geburt,
 Von dem es nur heißen kann: immer ist er.

Weil er überall, und in ihm alles weilt,

Drum nennen ihn die Wissenden Vasudeva.

Der ist das Brahman, das höchste, ewige, unvergängliche, unzerstörliche,
Eins von Wesen, und weil ohne Übel, fleckenlos.

Das eben weset dies All, weset das Unentfaltete und das Entfaltete
 Und besteht in Purusa- und in Zeit-Gestalt⁵. —

Prakriti, die ich Dir genannt habe, entfaltet und unentfaltet von Wesen,
Und Purusa: diese beide vergehen im höchsten Atman.

Der höchste Atman ist aller Dinge Fundament, der höchste Herr,
 Viṣnu mit Namen, wird er besungen in Veda und Vedānta⁶.

Zwei Formen hat dies Brahman: eine gestaltete und eine ungestaltete.
 Vergänglich und unvergänglich von Wesen weilen die in allen Dingen.

¹ V. P. 6, 5, 72ff. ² Seine Sakti als Weltpotenz, identifiziert mit der Srī.
 Sie differenziert sich in den Formen und Sonderkräften von Göttern, Mensen,
 Tieren. Ihr Walten ist frei, aus Liebe, nicht aus dem Zwang von Karman.
 Karman vertritt Anankē, Heimarmenē, Necessitas. ³ V. P. 6, 7, 69—71. ⁴ 1,
 22, 53. ⁵ 1, 2, 10—14. ⁶ V. P. 6, 4, 38—39.

Die unvergängliche ist das ‚höchste‘ Brahman. Die vergängliche ist diese ganze Welt.

Wie die Helligkeit des an sich nur an einem Orte weilenden Feuers sich verbreitet,

So des höchsten Brahman Vermögen durch diese ganze Welt¹. —

Die Viṣṇu-sakti ist jene vorhergenannte höchste. Geringer ist die ‚Feldkenner‘ genannte.

Als dritte gibt es die Avidyā und Karman genannte.

Von der, o König, wird jene zweite Feldkenner-sakti, obwohl an sich allerstreckend, verhüllt

Und erlangt so alle die ununterbrochenen Leiden des Samsāra.

So verdunkelt weil sie (je nach dem Grade der Verdunkelung)

In versiedener Abstufung — o Erdenherr — in den versiedenen Wesensklassen². —

Prakṛiti und Puruṣa sind durch die aller Wesen Ātman bildende Viṣṇu-sakti — o Hochweiser — in Zusammenhang.

Sie ist Ursach ihres Gesondertseins und ihrer Verknüpfung.

Wie der Wind, das Wasser berührend, hunderte von Tröpfchen trägt,

So diese Sakti des Viṣṇu, des Selbst von Urstoff und Puruṣa³. —

Durch sie steht diese ganze unvergängliche Welt, aller Muni bester, Im steten Wechsel des Sich Offenbarens und Sich Verdunkeln, des Entstehens und Vergehens⁴.

Solche Texte lehren das höchste Brahman als seinem Wesen nach frei von jeder Spur eines Fehlers, im Besitze aller edlen Eigensaften, sein Söpferspiel treibend in der Welt Söpfung, Erhaltung und Zurückziehung, in ihrer Durchdringung und Beherrschung. Sie lehren, daß dies ganze geistige und ungeistige Sein, in allen seinen Seinsarten real und des höchsten Brahman ‚Form‘, nämlich sein Körper, sei, durch Worte wie Körper, Form, Gestalt, Teil, Vermögen, Machterweis u. a. und durch deren Koordination. Sie besagen, daß das Geistwesen (Seele), durch Seinen Machterweis daseiend, selbständig subsistiere und durch Verbindung mit dem Ungeistigen als ‚Feldkenner‘ da sei. Sie lehren, daß die Seele im Stande des ‚Feldkenners‘, eingehüllt von der Avidyā, in Gestalt des Karman guter oder übler Taten, ihre von Haus aus wesentliche Erkenntnisnatur nicht erinnert sondern sich selber auffaßt als ein Ding ungeistigen Wesens. — Mithin erweist sich das höchste Brahman differenziert und die Welt, durch seinen Machterweis daseiend, als real.

¹ 1, 23, 53—55. ² 6, 7, 61—63. ³ 2, 7, 29—31. ⁴ 1, 22, 60.

— Aber besagt nicht die Stelle

Erkenntnis zum Wesen habend,

daß alles, was nicht Erkenntnis ist, illusoris ist?

= Nein. Denn das heißt nur soviel: die Erseining des Erkenntnis-
wesenden Atman, als ob er selber die Götter, Mensen und anderen
Welt Dinge wäre, ist illusoris. Wenn man sagt: die Erseining des Peri-
mutter als Silber ist fals, meint man doch auch nicht, daß alles aus Silber
Bestehende illusoris sei.

— Aber wenn aus der Koordination von Welt und Brahman (in der
Schrift) eingesehen wird, daß beide eins sind, und dann behauptet wird:
Die Ding-Gestalt des eigentlich Erkenntnis-wesenden Brahman ist
Illusion, dann meint das doch zugleich, daß alles Dingliche Illusion ist!

= Das ist fals. Denn das Purāna lehrt die (reale) sōpferise Macht-
erweisung Visnu's, des höchsten Brahman, frei jeder Spur von Fehler
und Ajāna's, begabt mit allen edlen Eigensaften. Also kann das (aus
jener entprungene) dingliche All nicht Illusion sein. Die Verkündigung
der Einheit (von Brahman und Welt) durch ihre Koordination leidet
dabei keine Aufhebung und ist ohne Widerspruch, wie wir sogleich
zeigen werden. Darum kann unser Vers auch nicht die Realität der
Ding-Welt aufheben.

19. Die wahre Einheit von Brahman und Welt

Nachdem durch den Vedatext:

Von wo diese Wesen entstehen, durch das, entstanden, sie leben, zu dem
sie, abseidend, eingehen: das suche zu erkennen, das ist das Brahman¹
feststeht, daß Brahman Ursache ist von Welt, Entstehen usf., ergibt sich
die Aufgabe der Traditions-Texte so:

Durch Itihāsa und Purāna soll man den Veda *wachsen* machen.

Von einem, der (diese) wenig studiert hat, fürchtet der Veda: „Der
tut mir Übles!“

Hieraus geht hervor, daß man noch das „Wachstum“ des Veda-Sinnes
betreiben soll durch Itihāsa und Purāna. Wachstum heißt Verdeutlichung
des Sinnes des Vedatextes durch die Aussagen von Männern, die selber
alle Veden und ihren Gegenstand studiert und durch die Kraft ihres
Yoga die Vedawahrheit selber ersaut haben. Den Inhalt und Sinn all
der unzähligen Sākhās des Veda kann, wer nur einen kleinen Teil davon

¹ V. P. 1, 2, 6. ² Taitt. 3, 1.

aller drei Vermögen aber ist diejenige, gestaltete Form¹, die aus der Vedāntastelle, des Sonnenfarbenen . . ' als Bhagavant allein zukommende resultiert. Und diese — endlich — ist, das rechte Objekt für Dhāraṇā. Also sind die Worte: in dem alle Vielheit untergeht . . ' nur gesagt, um zu bezeichnen, daß der reine Atman² nicht Objekt von Dhāraṇā sein kann². So heißt es auch:

Das kann ein Anfänger im Yoga — o König — nicht meditieren³.

Die zweite (Form) Viṣṇu's soll man als höchste Stätte meditieren.

In der alle diese Vermögen — o König — gründen,

Das ist die von der Allform versiedene andere große Form Hari's⁴.

Der ehrwürdige Saunaka sagt weiter ganz entsprechend, daß so wenig wie Brahmā oder Sanaka, weil innerhalb der Welt weilend und von Avidyā umhüllt, rechtes Objekt sein können, ebensowenig auch irgend welche anderen der Gebundenen, auch wenn sie etwa durch Yoga zur Erkenntnis gekommen und so ihr wahres Wesen verwirklicht haben weil ihnen eben doch das Reinsein aus sich selbst fehlt. Nur das dem höchsten Brahman, Viṣṇu, spezifise Wesen selber könne das rechte Objekt sein:

Weil von Brahmā bis zum Grashalm einsließlich alle in der Welt weilenden

Lebewesen in der Gewalt des durch Karman erzeugten Samsāra sind,

Darum sind sie alle betreffs der Meditation kein nütze für den Versenkung üben.

Von Avidyā erfüllt sind alle im Bereich des Samsāra Befindlichen, Nachträglich erst zur Einsicht kommend, zum Meditationsobjekt nicht taugend,

Da ihnen nicht aus sich selbst die Einsicht eignet, sondern ihnen anders woher kommt.

Darum ist (allein) dieses fleckenlose Brahman, weil von Natur erkenntnishaft (zu meditieren)⁵.

So erweist er endlich das besondere Wesen Viṣṇu's, als des höchsten Brahman, als das rechte Objekt für Dhāraṇā. Also wird auch an der vorhergehenden Stelle nicht Verneinung der Vielheit verstanden.

¹ Bhagavant's Heilsform in Vaikuntha, die wieder noch von seiner Allform versiedet ist. An andern Stellen auch seine Śakti. ² Die Stelle hätte also nur den Sinn, die Praxis der Kaivalya-Yogin's abzulehnen. ³ V. P. 6, 7, 55.

⁴ 6, 7, 69. — Die 'Heilsform' in Vaikuntha oder seine Śakti Śrī. ⁵ Viṣṇu-Dharma 104, 23—26 Ein Teil des Bhaviṣyat-Purāṇa, von Saunaka gelehrt.

Die ganze Welt ist seiner voll oder reich, weil sie sein Leib ist. Darum ist die Koordination von Welt und Brahman in „die Welt ist Er“ als die Antwort auf die Frage: „yanmayam jagat“ endgiltig zu deuten als Zusammenhang nach dem Verhältnisse von Leib und Seele. In einer Schrift, die nichts weiter wollte, als das undifferenzierte Ding dartun, wären ja alle diese Fragen und Antworten ganz unangebracht. Und ein ganzes großes Buch, zu seiner Verkündigung, wäre erst recht unangebracht. Es gäbe dann nur die eine Frage: „Was ist das Substrat des Weltwesens“, und nur die eine Antwort: „Das undifferenzierte, reine Erkennen“. Bedeutete „die Welt ist Er“, daß Welt und Brahman ein Ding sind, so wäre es vorbei mit der Behauptung, daß Brahman Inbegriff aller edlen Eigenschaften, allen üblen aber ganz entgegengesetzt sei, es würde Stätte aller (weltlichen) Untugend werden. So wird bestätigt, daß das Verhältnis von Atman und Leib der eigentliche Sinn jener Koordination ist.

Die Verse:

Von Visnu her entsprang die Welt und in ihm besteht sie,
Bestand, Vergang der Welt wirkt Er. Die Welt ist Er¹

werden weiter ausgeführt in dem Stücke, das mit „der Höchste der Hohen . . .“ anfängt. In diesem Abschnitt verehrt der Seher mit dem Sloka: „dem wandellosen . . .“ den erhabenen Visnu, das höchste Brahman, in seiner eigenen Gestalt, und ehrt ihn dann in seiner Gestalt als Dreiform von Brahmā, Visnu und Śiva, als Urstoff und Zeit, als Feldkenner im Einzel- und Gesamt-Ding. Der Vers: „Erkenntniswesend . . .“ beschreibt den Zustand des höchsten Atman, sofern er Atman der einzelnen Feldkenner ist. Also ist hier nicht das undifferenzierte Reale gemeint. Wollte das Śāstra lehren, die Wahnvorstellung habe das undifferenzierte Brahman als Substrat, dann wäre weder der Einwurf passend:

Wie kann als Wirker der Schöpfung und dgl. verstanden werden das
Brahman,
Das doch ohne Eigenschaften, unermessen, rein und fleckenloser
Atman ist²,

noch auch die Abwehr desselben:

Wie in allen Wesen Kräfte sind, die nicht in den Bereich gedank-
licher Erkenntnis fallen,
So sind am Brahman auch solche Wesenskräfte wie Schöpfung,
Gleichwie am Feuer die Hitze, o Du, der Büsser Bester³.

Sonst müßte ja der Einwurf lauten: Wie kann Brahman, als eigensaften-

¹ V. P. 1, 1, 35. ² V. P. 1, 3, 1. ³ 1, 3, 2—3.

studiert, swerlich auffassen; ohne ihn aber ist sichere Erkenntnis nicht möglich. Darum ist das Wachstum¹ zu betreiben.

Maitreya nun erwünste sich seinerzeit Wachstum² seiner eigenen Erkenntnis des Veda-Sinnes vom ehrwürdigen Parāsara. Dieser besaß die Erkenntnis vom wahren Wesen der höchsten Gottheit. Sie war ihm übermittelt durch Gunst der Risi's Pulastya und Vasista. Maitreya fragte also:

Ich hier, o Gesetzeskundiger, wünse von Dir zu hören, wie die Welt Geworden ist, noch mehr, wie sie sein wird, o Erlauchter.

Woraus sie besteht und woher Bewegtes und Unbewegtes.

Wie und worin sie sich aufgelöst hatte, und worin sie sich auflösen wird³.

Er fragt nach des Brahman Wesensbestimmtheit, nach seinen verschiedenen Machterweisen und nach seinem Dienst und dessen verschiedenen Früchten. In die erste dieser drei Arten von Fragen gehört:

Woher dieses Bewegte und Unbewegte.

Sie fragt nach der bewirkenden und materiellen Ursache der Welt. Also bedeutet die Frage

Woraus besteht sie

soviel: Was ist das Wesen (das Selbst) dieser als Gegenstand von Söpfung, Bestand und Vergang vorhandenen Welt. Die Antwort ist:

Und die Welt ist Er.

Die hierin ausgesprochene Selbigkeit dieser beiden ergibt sich dadurch, daß das Brahman als Innenwalter der Atman der Welt ist und sie so durchdringt³, nicht aber durch die substanzielle Identität von Durchdringendem und Durchdrungenem. Die Koordination, die Welt ist Er⁴ ist ja Antwort auf die Frage, woraus bestehend ist die Welt⁵, (enthält also nicht Äquation, sondern Subsumption von Welt unter Er). In dem Worte yanmaya (Woraus bestehend⁶) bedeutet die Endung maya nicht eine Wandelform⁷, denn die hierauf bezügliche Frage war ja son vorher gestellt. Auch nicht einfach, wie in prānamaya, den Sinn des Stammwortes selber, denn sonst paßte die Form der Antwort: Die Welt ist Er⁸ nicht. Sie müßte dann einfach heißen: Visnu allein⁹. Darum bezeichnet maya hier die Fülle, das Erfülltsein mit etwas (nämlich mit Brahman) nach der Regel:

Zur Bezeichnung, daß etwas reich ist an etwas, wird maya gebraucht.

¹ M. Bh. 1, 1, 264. ² V. P. 1, 1. ³ per synekdochē. Vgl. die Lutherische Deutung der Abendmahlsworte: Das ist mein Leib.

Götter, Mensen und andern Weltgegenstände selber zu halten. Und der nächste Vers:

„Die aber Erkenntnis wissen“

besagt: Wer einsichtsvoll den erkenntniswesenden Atman kennt und völlig gereinigten Verständnisses ist durch Ausübung des Yoga, des rechten Mittels zur Erkenntnis, daß der Erhabene All-Ātman ist, der saut diese ganze Welt mit ihrem bunten Gewese von Körpern, die wie Götter Mensen und dgl., nur Umgestaltungen der Prakriti sind, als Deinen Leib, dessen Ātman, von diesem Leibe selbst versieden, erkenntniswesend ist. Andernfalls wären diese Verse Tautologien, ihre Termini uneigentlich, ihr Sinn widerspräche, der einzelne Abschnitt widerspräche, die Tendenz des ganzen Śāstra widerspräche. — Die Worte:

„Dessen (Erkenntnis), ob er im eigenen ob in fremden Leibern weilt, ist einartig“²

widerlegen nur eine false Dvaitalehre, die sich beruft auf die Verbindung des Ātman mit den versiedenen materiellen Körperklassen — die doch unter den Namen von Göttern, Mensen, Tieren alle nur Wandelformen der Prakriti sind — und die behauptet: Obgleich alle Ātman's, weil sie alle übereinstimmend erkenntniswesend sind, gleich sind, sind sie doch die Götter, Mensen und dgl. selber und also versieden. Aber diese Abweisung schließt nicht das rechte Dvaita zwischen dem materiellen Körper und dem Ātman selber aus. Der Sinn ist nur: alles Ātmanwesen, was in jenen versiedenen materiellen Körpern weilt, ist gleichartig. So sagt Bhagavant:

Im Hunde und im Hundekocher sieht weiser Mann das Gleiche doch. Fehllös, das Gleiche, ist das Brahman.³

Und die Worte:

Im eignen wie in fremden Leibern

sprechen von dem vom Körper versiedenen Wesen, das im eigenen und fremden Körper verteilt ist.

Auch in der Stelle:

Wenn ein (von mir) versiedener anderer ist,

ist nicht Ātman-Identität gemeint, da man nicht die Worte anderer (= zweiter neben mir) und versiedener als identis gebrauchen kann. Ein anderer ist der von mir (der Zahl nach) untersiedene. Versieden aber meint: von anderer Qualität. Folgendes ist gemeint: Wenn ein Ātman, der Zahl nach von mir versieden, zugleich der Qualität nach

¹ 1, 4, 40. ² 1, 4, 41. ³ 2, 14, 31 ff. ⁴ Bh. G. 5, 18, 19.

loses, Wirker der Söpfung usw. sein', und die Abwehr: 'Das Satten des Brahman ist nicht real sondern nur durch Wahn ihm eingebildet'. Der wirkliche Einwurf aber des oben stehenden Verses ist dieser: Das Wirken von Entstehung usw. findet sich bei Wesen, die mit Eigenschaften wie Sattva ausgestattet, unvollkommen und in der Gewalt von Karman sind. Wie kann denn das, was aller Eigenschaften wie Sattva usw. frei, vollkommen, außer der Gewalt von Karman und der Verknüpfung mit Karman garnicht fähig ist, als Wirker von Söpfung und dgl. verstanden werden! Und die Abwehr besagt: Es ist nichts Widersprechendes dabei. Wie Feuer die besondere Kraft der Hitze, die bei andern Klassen von Wesen unmöglich ist, haben kann, eben wegen seiner Nichtzugehörigkeit zu andern Klassen, so kann das Brahman mit seinem oben besriebenen Wesen, weil versieden von allem sonstigen Erfahrbarem, Allvermögendheit besitzen. — Auch das Wort:

Du allein bist real usw.¹

besagt nicht die Irrealität des All, sondern daß, da Er der Atman des All ist, dieses als außer Ihm betrachtet irreal ist. Das zeigt das andere Wort:

Deine Größe ist es, wodurch das Bewegliche und Unbewegliche durchdrungen ist².

Weil dies Bewegliche und Unbewegliche von Dir durchdrungen ist, darum eben hat dies alles Dich zum Atman. Darum ist niemand außer Dir³; darum, weil Du All-Atman bist, bist Du allein real. Darum heißt es auch: 'Dies Alldurchdringen ist Deine Größe'. Im andern Fall müßte es ja heißen: 'Es ist Dein Wahn'. Bezeichnungen wie 'Herr der Welt, Du . . .' hätten nicht ihren eigentlichen Sinn, und es ergäbe sich Widerspruch mit dem ganzen Abschnitt, der den Erhabenen preisen will, wie er als Großer im Spiel die Erde emporhebt. — Der gleich folgende Vers

'Dies, was man saut . . '

besagt: Weil die ganze Welt, von Dir, dem Erkenntniswesenden als ihrem Atman durchdrungen, Deine Form ist, darum sauen die, die ohne Yoga, ohne das Mittel zur Vernehmung Deiner Atmansaft sind, in ihrem Wahn all dieses nur als Götter- Mens- und sonst -gestaltet an. Und der nächste Vers:

'Erkenntnis-wesend ist das All'³

meint: Nicht nur das ist Wahn, die nur in Dir wesende Welt als in Göttern, Mensen und sonstigem ihr Wesen habend zu sehen, sondern auch das ist Wahn, die erkenntniswesenden Einzelätman's für diese

¹ V. P. 1, 4, 38 ff. ² 1, 4, 38. ³ 1, 4, 39.

geht einzig auf die gehörige Unterseidung von Körper und Ātman. Das sagt sie ja selbst im Anfange:

Weil der Erdenkloß, aus Kopf, Händen usw. bestehend, versieden ist vom puruṣa¹ . . .

Auch die Stelle²

„Wenn das Jñāna, das die Vielheit zeugt“ . .

lehrt nicht Identität der Ātman's unter sich oder der Seele mit dem Höchsten. Die numerise Einheit der Ātman's ist in angegebener Weise ausgeschlossen. Und die Identität von Seele und dem Höchsten kann sowenig statthaben wie die von Körper und Seele. So lehrt auch die Śrīṣṭistelle:

Zwei Freunde, sön gefiedert, engverbunden, umgeben denselben Baum.

Der eine ißt die süße Feige. Der andere sieht, nicht essend, zu³.

Zwei trinken Lohn in der Welt des Verdienstes,

Sind eingegangen in die Höhle auf höchstem Gipfel,

„Satten und Licht“: so nennen sie die Brahmanwesser,

Die Männer der fünf Feuer und der drei Naciketa-Feuer⁴.

Der ins Innere eingegangene Herr der Gesöpfe, der All-Ātman⁵ usw.

Und auch im Visnu-Purāṇa sind solche Beweise der Untersiedenheit:

Hoch über Natur und Elemente und ihre Wandlungen und der Guna's
Mängel erhaben,

Erhaben über alle Hüllen (der Welt) ist er, All-Ātman. Von ihm durchdrungen ist alles, was im Weltenraume.

All edler Tugenden ist er teilhaftig, der Hohen Höchster. An ihm haftet gänzlich

Kein Makel, an dem Herrn von Hoch und Niedrig⁶.

Und ebenso die Stelle V. P. 6, 7, 61

Auch die Sūtra's:

In beiden wird er als versieden gelehrt⁷ — Wegen Vielheits-Bezeichnung versieden⁸ — Höher, weil Versiedenheit gelehrt wird⁹

lehren so. Und Śrīṣṭitexte wie:

Der im Ātman weilt, in seinem Innern, den der Ātman nicht kennt, dessen Leib der Ātman, der im Innern den Ātman lenkt¹⁰ — umfassen vom erkennenden Ātman¹¹, — auf dem der vernunftthafte Ātman reitet¹² —

bestimmen das Wesen beider als untersieden. — Auch im Erlösungs-
zustande wird die Seele nicht mit dem Höchsten identis, denn was wie

¹ 2, 13, 89. ² 6, 7, 96. ³ Mund. 3, 1, 1. ⁴ Kāth. 1, 3, 1. ⁵ Taitt. 3, 24. ⁶ V. P. 6, 5, 83—85. ⁷ V. S. 1, 2, 21. ⁸ 1, 1, 22. ⁹ 2, 1, 22. ¹⁰ Brih. 3, 7, 22. ¹¹ 4, 3, 21. ¹² 4, 3, 25.

versieden wäre von dem Jñāna, das meine Qualität ausmacht, dann dürfte man sagen: Ich sei so und so qualifiziert, und der sei anders qualifiziert. So aber ist es nicht, weil alle (qualitativ) gleich sind durch ihren identisen Jñāna-Charakter. — Auch die Stelle:

„Durch den Untersied der Löcher der Flöten“¹

besagt nur, daß die Untersiedenheit der Ātman's nicht durch ihr Wesen sondern durch das Eintreten in die versiedenen Einzelkörper, wie Götter, Mensen usw., bewirkt ist. Nicht etwa lehrt sie (numerise) Einheit aller Ātman's. Die Luftteile im Gleichnis, die durch die einzelnen Löcher der Flöte gehen, sind ja auch nicht der Zahl nach identis, wohl aber übereinstimmend in ihrem Quale, sofern sie alle ‚Luft‘ sind. Die Versiedenheit ihrer Bezeichnung als do, re, mi, fa wird nur bewirkt dadurch, daß sie durch die versiedenen Löcher austreten. So auch die Versiedenheit der Bezeichnung der Ātman's als Götter, Mensen und dgl. Gegenstände. Die Teile der feurigen, wässrigen oder erdigen Substanz sind hinsichtlich ihrer Substanz ‚dasselbe‘, aber deswegen nicht numeris dasselbe. So auch ist die numerise Versiedenheit der Luftteile unabweisbar. — In dem Worte:

„Dieser bin ich, dieser bist auch Du“²

geht das Wort *dieser* auf den vorgenannten Jñāna-Charakter aller Ātman's, und durch die Koordination von dieser mit Ich und Du wird der gleiche Jñāna-Charakter von Ich, Du usw. bezeichnet, und es wird sodann gefordert, den Wahn aufzugeben, als ob die Ātman's unter sich (qualitativ) versieden seien, weil die Qualität von Göttern, Mensen usw. versieden sei. Aber nicht handelt es sich um numerise Identität, denn sonst würde; da hier die Untersiedenheit des Wesens des Ātman vom Körper gelehrt werden soll, vom Ātman überhaupt zu reden gewesen sein, die Vielheitsausdrücke aber wie ‚Ich, Du, alles dieses‘ wären unpassend.

— Aber Ich, Du haben hier nur den Sinn, ‚alles dieses Ātmanseiende‘ mit zu bezeichnen!

= Das geht nicht. Denn jene stehen ja mit diesem in ausdrücklicher Koordination.

— Nun, Jener (der zuhörende König) tat, wie ihm geheiß:

„Das Reale erblickend, ließ er die Vielheit fahren“.

Wo bleibt da Deine Behauptung!

= Sie ist gesichert durch die Tendenz der ganzen Belehrung. Diese

¹ V. P. 2, 13, 86. ² 2, 14, 32. ³ 2, 16, 23.

lichen Puruṣa, der höher als das Höchste¹, — dann süttelt der Wissende Verdienst und Schuld von sich, und unbefleckt erreicht er des Höchsten Gleichheit².

In allen auf den Höchsten gehenden Vidyā's ist das zu Meditierende gleichfalls übereinstimmend das Saguna-Brahman. Darum ist auch die Frucht von ihnen allen die gleiche. Und deshalb steht es frei, eine beliebige von ihnen zu verwenden, wie der Sūtrakāra sagt in den Sūtra's:

Wonne usw. gelten vom Hauptgegenstande³ — Wahl, denn kein Unterschied in der Frucht⁴.

Auch der Vākyakāra⁵ lehrt, daß das Saguna-Brahman zu meditieren und darum unter den Vidyās Wahlfreiheit sei:

Das (mit Eigensaften) verbundene, denn die Meditation geht auf Qualifiziertes.

Und ebenso der Kommentator Dramida an der Stelle:

Auch wenn als Seiendes, Geist . . .

Ein Text aber wie:

Brahman weiß er, Brahman wird er⁶,

muß im gleichen Sinn genommen werden wie die folgenden:

Von Name und Form befreit, geht er zum himmlischen Puruṣa, der höher als das Höchste⁷ — fehllos erreicht er höchste Gleichheit⁸ — das höchste Licht erreichend, tritt sie in eigener Gestalt hervor⁹.

Er bedeutet darum nur, daß wer von den Namen und Formen, durch Prakṛiti gewirkt, befreit, aller dadurch gewirkten Unterschiede ledig und rein erkenntnishaft geworden ist, Brahman-Art erlangt. Artgleichheit ist ja überhaupt der Sinn der Urteile von der Form, a ist b', z. B.: dies ist Kuh.

Auch in unserem Viṣṇu-Purāṇa finden wir es so: Die Stelle

Erkenntnis ist das Mittel zur Erreichung des zu Erreichenden, des höchsten Brahman, o Pārthiva,

So eben ist zu erreichen der Ātman, gelöst von allen Einbildungen¹⁰,

sagt zunächst, daß durch Brahman-Meditation wie das höchste Brahman so der Ātman selber, gelöst von allen bhāvanās, [d. h. frei von der Karmabhāvanā, der Brahmabhāvanā, und den Verbindungen beider]¹¹ das zu Erreichende ist. Er fährt dann fort:

Der Feldkenner ist Werkmeister, Jñāna sein Werkzeug, o Zwiegeborener.

¹ Mund. 3, 2, 8. ² 3, 1, 3. ³ V. S. 3, 3, 11. ⁴ 3, 3, 59. ⁵ Tanka. ⁶ Mund. 3, 2, 9. ⁷ 3, 28. ⁸ 3, 1, 3. ⁹ Chānd. 8, 3, 4. ¹⁰ V. P. 6, 7, 91. ¹¹ Glosse?

sie von Natur potentiell mit Avidyā behaftet ist, kann das eo ipso nicht.
Wie es lautet:

Wird die Verbindung von höchstem Ātman und Ātman für eine substanzielle gehalten,

So ist das fals. Denn das eine Ding geht nicht ein in die Substantialität des andern¹

Und die Bhagavad-Gītā lehrt, daß der Erlöste die gleichen Attribute erlangt, (aber nicht Identität):

„Auf diese Erkenntnis sich stützend kommen sie zur Gleichheit der Prädikate mit mir

und entstehen weder bei der Schöpfung noch leiden bei der Weltauflösung Vergang².

Auch in dem Worte des Visnu-Purāṇa:

Zum eigenen Wesen leitet, o Muni, dies Brahman den Versenkungsübenden

Und wandelfähigen, wie durch eigene Kraft das Eisen der Magnet³, heißt ‚zum eigenen Wesen‘ die eigene Wesensart, denn auch das angezogene Eisen wird ja nicht der Magnet selber.

Das sagen auch weiter unten die Sūtra's:

Außer Weltwaltung, weil Hauptgegenstand (Brahman) und Nichterwähnung (der Seelen)⁴, — Gleichbestimmtheit nur in Bezug auf den Genuß⁵ — und wegen der Bezeichnung (Brahman's) als des Hinzuzunahenden⁶.

Auch der Kommentar (des Bodhāyana) sagt:

Außer der Weltwaltung gleich an Glanz.

Und der Kommentator Dramida:

Durch das Verbundensein mit der Gottheit hat die entkörperte Seele Macht, alle Dinge zu wirken.

Und ebenso die Śrīfiststellen:

Die hier den Ātman und die wahren Wunsobjekte erkennend abseiden, für die ist in allen Welten freies Wandeln⁷, — der Brahmanwisseur erreicht das Höchste⁸ — der erreicht alle Wünse mit dem Brahman, dem Weisen⁹ — diesen wonnewesenden Ātman erreichend durchwandelt er diese Welt, nach Wunsch genießend, nach Wunsch gestaltet¹⁰ — Er sweift dort umher¹¹ — Geschmack ist er, denn Geschmack erlangend wird man selig¹² — wie strömende Flüsse im Ozean untergehen, verlassend Name und Form, so geht der Wissende, von Name und Form befreit, zum gött-

¹ V. P. 2, 14, 27. ² Bh. G. 14, 2. ³ V. P. 6, 7, 30. ⁴ V. S. 4, 4, 17. ⁵ 21. ⁶ 1
3, 2. ⁷ Chānd. 8, 1, 6. ⁸ Taitt. 2, 1, 1. ⁹ 2, 1, 1. ¹⁰ 3, 10, 5. ¹¹ Chānd. 12, 3. ¹² Taitt. 2, 7.

Qualifiziertheit), indem er diesen mit den Göttern, Tieren, Menzen usw. gleichsetzt: diese Unterseidung ist nicht mehr, denn ihre Ursache hat aufgehört: in dem von Natur Jñānahaften Ātman ist ja Ajāna, genannt Karman, die Ursache der vielfachen Unterseidung als Götter, Tiere usw., durch Brahman-Versenkung gänzlich vergangen. Zu Avidyā und Karman vergleiche 6, 7, 61. — Die Stelle:

Auch als den Feldkenner wisse mich¹
lehrt Einheit mit Brahman durch dessen Immanenz. Sonst stände diese Stelle in Widerspruch mit:

Das Unvergängliche sind alle Dinge, das Unvergängliche ist die wandellose Seele; aber noch ein anderer ist der höchste Puruṣa².
Ebenda lehrt Bhagavant auch seine Ātmansaft für alle Wesen durch Immanenz:

Der Herr, o Arjuna, weilt in aller Wesen Herzen³

Im Herzen eines jeden bin ich, eingegangen⁴.

Und ebenso in der Stelle:

Ich bin der Ātman, Gudākeśa, bin allen Kreaturen im Innersten⁵.
Das Wort Kreaturen heißt hier alles, vom Körper bis zur Seele. Weil er von alledem der Ātman ist, und also sie alle sein Leib, darum wird das Sondersein eines jeden von ihnen ausdrücklich ausgeschlossen:

Nichts ist, was ohne mich wäre⁶.

Die Stelle ist aus einem Abschnitte, wo Bhagavants Herrlichkeiten zusammenfassend gepriesen werden, und muß also entsprechend verstanden werden. Darum heißt es gleich weiter:

Was immer herrlich, gut, edel, kraftvoll,

Das wisse Du als entstanden aus einem Teil von mir.

Auseinanderstützend die ganze Welt mit einem anderen Teile, stehe ich da⁷

Also ist in den Śāstra's keine Lehre vom undifferenzierten Ding, keine Lehre vom illusorischen Charakter der Dinge und keine Leugnung des Wesensunterschiedes zwischen Geistigem und Ungeistigem und dem Herrn.

20. Avidyā, theoretis geprüft

I.

Ihr behauptet weiter:

— Diese ganze Welt und ihre Besonderungen in Herr, Beherrste und dgl. ist nur zufolge eines Fehlers dem undifferenzierten, eigenklaren Wirklichen aufgebildet. Dieser Fehler ist die Avidyā. Sie ist weder als

¹ Bh. G. 13, 2. ² 15, 16, ³ 18, 61. ⁴ 15, 15. ⁵ 10, 20. ⁶ 10, 39. ⁷ 10, 41—42.

Hat dieses sein Werk, die Erlösung, vollbracht, so hat es seine Schuldigkeit getan und kann gehn,¹

und besagt damit, daß das Werkzeug, die Brahmanversenkung, erst zu Ende kommt, wenn es sein zu Wirkendes, nämlich die Erreichung des eigenen Ātman-Wesens durch Befreiung von allen bhāvanās gewirkt hat, daß sie also bis zu diesem Ergebnisse fort und fort zu üben sei. Und endlich bezeichnet er den Zustand des Erlösten so:

Den Zustand von jenes Zustand erlangend wird er dann von dem höchsten Atman

Unterschieden. Einen Unterschied zwischen beiden könnte nur Ajāna machen. Jenes Zustand ist Brahman's Zustand, nämlich seine Art und Weise, nicht aber heißt es Seins-Identität. Im Zustande von jenes Zustand befindlich wiederholt ja das Wort 'Zustand'. Das wäre bei Seinsidentität überflüssig. Auch würde das grade vorher Gelehrte widersprechen. Was des Brahman Freiheit von allen bhāvanās ausmacht — dessen Erlangung eben ist, was die Worte meinen: 'Den Zustand von jenes Zustand . . .' Ist er hierin befindlich, so ist ein solcher vom höchsten Atman unverschieden (nämlich der Qualität nach). Übereinstimmend mit dem höchsten Atman ist er, da auch er (seinem eignen innern Wesen nach) erkenntnishaft ist. Die Unterseidung von Ihm als einzelnes weltliches Ding, wie Deva, Mens usw., die ihm fälschlich anhängt, wurzelt nur im karmanförmigen Ajāna, hat aber nichts mit seinem eigentlichen Wesen zu tun. Kommt das Karman durch Brahman-Versenkung zu Ende, so hört jene Unterseidung auf, weil ihre Ursache nicht mehr statt hat. So wird er ununterschieden sein, wie es heißt:

Gleichwesiger Dinge Unterseidung entspringt aus Antrieb des äußeren Karman.

Wo Unterseidung von Göttern, Mensen und dgl. vernichtet ist, hört die Verhüllung auf.²

Das verkündet auch die Stelle:

Wenn die Unterseidung zeugende Vorstellung gänzlich zu Grund gegangen ist,

Wer wird noch Unterseidung machen zwischen Ātman und Brahman?³

Die 'Unterseidung' bedeutet hier den vielfachen Unterschied in Gestalt von Götter, Tieren, Mensen, Pflanzen usw., wie auch Śaunaka sagt:

Diese vierfache Unterseidung gründet in Trugerkenntnis.

Der Sinn ist also: Niemand wird noch Unterseidung machen zwischen dem höchsten Brahman und dem Atman (hinsichtlich ihrer jāna-

¹ 6, 7, 94. ² V. P. 2, 14, 33. ³ 6, 7, 96. ⁴ V. Dh. 20.

also kein Untersied sein zwisfen der Erkenntnis, die Brahman's Wesen ausmacht, und der, die dieses zum Objekt hat. Ferner, Vers 5—6: Das Brahman als Bewußtsein kann ja, nach Eurer Behauptung, nicht Gegenstand eines anderen Bewußtseins sein, es kann also eine auf Es bezügliche Erkenntnis garnicht geben. Wenn also Erkenntnis der Nichterkenntnis entgegengesetzt sein soll, ist nur die Erkenntnis, die Brahman selber ist, also Brahman selber, ihr entgegengesetzt. Also ist Brahmannicht ihr Träger. Zwar Perlmutter, unfähig (wenn als Silber vorgestellt) selber Klarheit zu geben, wie es wirklich ist, ist nicht selber seinem Mißverständnis entgegengesetzt sondern bedarf zu dessen Beseitigung einer fremden Erkenntnis. Brahman aber erweist sich sein wirkliches Wesen selbst durch seine Selbstvernehmung. Es ist selber seinem Mißverständnis entgegengesetzt und bedarf darum keines andern Beseitigungsmittels.

— Nun, dann: Die Erkenntnis, daß was außer Brahman ist, fals ist, ist der Nichterkenntnis entgegengesetzt.

= Welcher „Nichterkenntnis“? Der Nichterkenntnis von Brahman's wahrem Wesen oder der Nichterkenntnis, die die Welt für real hält? Das ist ein Untersied. Nicht das erstere, denn da gehen Erkenntnis und Nichterkenntnis auf ein versiedenes Objekt, können sich also nicht entgegengesetzt sein. Im zweiten Falle ergibt sich ein wirklicher Gegensatz und die Aufhebung der Fals-Erkenntnis von der Realität der Welt. Aber dann bleibt das Ajñāna inbezug auf Brahman's Wesen eben bestehen.

— Dieses ist ja gerade die Annahme eines Zweiten neben Brahman, die doch zu Ende kommt durch die Erkenntnis, daß was außer Brahman ist, fals ist. Brahman's Wesen aber resultiert durch sein eigenes Bewußtsein.

= Wenn die Zweitlosigkeit Brahman's sein eigenes Wesen ausmacht, dann gibt es überhaupt weder Ajñāna noch Aufhebung.

— Also sei die Zweitlosigkeit nicht sein Wesen, nur sein Attribut!

= Oho! Ihr selber zeigt ja, daß Brahman als reines Bewußtsein überhaupt frei ist von allen Attributen, die *Gegenstand* von Bewußtsein sein würden.

Also: das Brahman ist nicht Substrat von Ajñāna, weil dem widerspricht, daß es rein Erkenntnis sein soll.

2. Ferner: Wer sagt, daß Brahman, von Natur reine Klarheit, durch Avidyā verdunkelt sei, behauptet Vernichtung seines Wesens. Klarheits-Ver-

seiend noch als nichtseiend zu bestimmen. Sie breitet diese bunte, das wahre Wesen verdunkelnde Vielheit aus. Sie muß notwendig zugestanden werden wegen der Texte wie:

Durch Unwahres verborgen¹,

und weiter deswegen, weil sonst die Einheit der Seele mit Brahman, folgend aus der Koordination beider in dem Erztexte: „das bist Du“, nicht statt haben würde. Sie ist nicht seiend, weil sonst Wahn und Wahnaufhebung hinsichtlich ihrer nicht möglich sind, noch auch „nicht-seiend“, weil sonst Auffassung derselben und Aufhebung nicht möglich sind. Darum erklären die Rechtlehrenden sie als frei von diesen zwei opposita.

= Das ist nun fals.

1. Zunächst nämlich muß man uns sagen, als wessen Avidyā denn sie solchen Wahn erzeugt. Nicht der Einzelseele. Sie kann nicht Subjekt der Avidyā sein, denn sie ist selber nur durch Einbildung der Avidyā da. Auch nicht Brahman's, denn seine Natur als eigenklares Jñāna ist aller Avidyā entgegengesetzt: dieselbe wird ja grade als Aufhebung der Avidyā anerkannt. Es heißt:

1. Erkenntniswesend ist das höchste Brahman. Wenn das von ihm zu beseitigende trügerische
2. Ajñāna Es selber verdunkeln könnte, wer wäre dann stark genug, es zu beseitigen!
3. Du sagst: Nicht Brahman selber sondern die Erkenntnis: „Brahman ist Erkenntnis“ ist es, die ein Ende der Nichterkenntnis macht.
4. Das ist fals. Denn eine solche hätte, wie Brahman selber „Klarheit“ zum Wesen, könnte also auch Ajñāna nicht beseitigen.
5. Wäre festzustellen: „Jñāna ist das Brahman“,
6. So folgte aus Deiner Behauptung die Erkennbarkeit des Brahman².

Vers 3 macht den Einwurf: Die Erkenntnis: „das Brahman ist Erkenntnis“ ist Aufhebung der Nichterkenntnis, nicht aber die Erkenntnis, die das Wesen des Brahman selber ausmacht. Darauf antwortet Vers 4:

Nein. Denn beide, wenn sie Erkenntnis sind, müssen das Merkmal der Klarheit haben, das doch Brahman's Wesen ausmacht. Es geht also nicht an, zu unterseiden und der einen den Gegensatz gegen Avidyā beizulegen, der andern aber nicht. Ich meine so: Die eigentümliche Bestimmtheit des Brahman, die durch die Erkenntnis: „Brahman ist Erkenntnis“ erkannt wird, ist selbstklar wegen der Selbstklarheit des Brahman überhaupt. Hinsichtlich des Gegensatzes zur Avidyā kann

¹ Chānd. 8, 3, 2. ² Aus Nyāyatattva des Nathamuni? Nach Rao, S. 158.

— Mag sein wie es will: Durch Wahrnehmung und Slußfolgerung wird ein Etwas erkannt, das Ursache ist der Verdunkelung der wahren Realität, das ihr mannigfache innere und äußere Dinge aufbildet, als seiend oder nichtseiend nicht definierbar ist, mit Avidyā, Ajāna usw. bezeichnet wird und durch Erkenntnis des wahren Wesens des Dinges beseitigt wird — ein positives Ding, das zugleich nicht identis ist mit dem bloßen Nochnichtsein von Erkenntnis (sondern in positivem Gegensatz zu Erkenntnis.) Hierdurch bedingt, ist Brahman Ursache dafür, daß die Untersiede von Ahankāra, Erkenntnis, Erkenntnisobjekt dem Innerātman aufgebildet werden, der, von Haus aus wandellos und reiner Geist, hierdurch verdunkelt wird. In dieser so durch bloße Auf-
bildung bestehenden Welt werden dann durch Sonderformen jenes
Ajāna noch wieder false Übertragungen im einzelnen erzeugt wie
Slange, Silber und andere Seindinge und ihre Seinerkenntnis, die durch
rechte Erkenntnis wieder aufhebbar sind. Daß Avidyā die Material-
Ursache des falschen All ist, folgt notwendig, denn etwas Falses kann nur
etwas Falses als Ursache haben.

1. Diese Avidyā ist aber durch Wahrnehmung erkennbar, wie der unmittel-
bare Augensein beweist in Urteilen wie: 'ich weiß nicht — ich kenne mich
nicht, einen andern nicht'. Ein Vorher-nicht-gewesensein der Erkenntnis würde nur in den Bereich von Anupalabdhi fallen. Damit haben wir es hier nicht zu tun, sondern mit direktem Augensein, wie in dem Urteile:
'mir ist wohl'. Wollte man auch zugeben, daß das Nicht-sein von etwas
Gegenstand der Wahrnehmung sein könnte, so kann doch die Vernehmung
in jenen Urteilen das Nichtsein von Erkenntnis im Atman nicht zum Gegen-
stande haben, weil im Momente der Vernehmung selbst doch immer
Erkenntnis stattfindet. Täte sie es nicht, so träte ja auch keine Apperzeption der Abwesenheit von Erkenntnis ein. Ich meine das so. Wird
in der Vernehmung: 'Ich weiß nicht' zugleich der mit Ich bezeichnete
Atman als Träger jener Abwesenheit von Erkenntnis und die Erkenntnis
als Gegensatz hierzu erkannt, oder nicht? Wenn ja, so kann nicht erkannt werden, daß nicht erkannt wird, denn das ist ein Selbstwiderspruch.
Wenn nein, dann kann Vernehmung der Abwesenheit von Erkenntnis
erst recht nicht sein, denn sie setzt jenen Prädikatsträger und das dem
Prädikate Entgegengesetzte zugleich voraus. Soll aber die vorige Ab-
wesenheit von Erkenntnis durch Reflexion erwiesen oder durch
anupalabdhi festgestellt werden, so ergibt sich die gleiche Unmöglich-

dunkelung ist entweder Verhinderung des Entstehens der Klarheit oder Vernichtung son bestehender. Da Ihr nun lehrt, daß Brahman's Klarheit nicht entstehe, so gilt der zweite Fall, und die Verdunkelung ist Vernichtung.

3. Ihr sagt:

— Das Bewußtsein, eigenklar, ohne Subjekt und ohne Objekt, stellt, kraft eines Gebrechens, das an ihm selber irgendwie haftet, sich selber vor als in zahllosen Subjekten und Objekten.

= Wie nun? Ist dieses Gebrechen real oder unreal? Das ist zu unterscheiden. — Nicht das erstere, denn das wollt Ihr nicht zugeben. Aber auch nicht das zweite. Denn wäre es so, so wäre es dreifach aufzufassen: als Sauendes und als Gesauetes und als Sauen. Als Sauen nun kann es nicht in Frage kommen, denn im Wesen des Sauens als solchem gebt Ihr ja keine Untersiede zu. Das Sauen selbst aber, an dem besagtes Gebrechen haften soll, könnt ihr unmöglich für irreal erklären, weil sonst die Irrlehre der Mādhyamika's¹ folgen würde. Sind aber Sauender, Gesauetes und das durch sie bestimmte Sauen eingebildet, so muß für das behauptete „Gebrechen“ als Grund wieder ein anderes Gebrechen und so fort sein. Es ergäbe sich also der regressus in infinitum.

— Nun, um das zu vermeiden: dann ist eben das Bewußtsein, das Brahman selber ist, selber das Gebrechen.

= Ist Brahman selber das Gebrechen, dann ist Es auch selber die Wurzel der Weltvorstellung. Warum dann noch einen andern Grund dafür, nämlich die Avidyā, erfinden! Ist aber Brahman selber das Übel, so gibts, da Es ewig ist, keine Erlösung. — Darum, solange man nicht ein Gebrechen, real und doch von Brahman verschieden, zugibt, solange ist die Wahnhypothese nicht begründet.

4. Was versteht Ihr nun weiter unter der Nichtbestimmbarkeit von Avidyā?

— Daß sie weder als seiend noch als nichtseiend zu bezeichnen ist.

= Allerdings, so etwas wäre „unbestimmbar“, denn dafür gebe es überhaupt kein Erkenntnismittel. Ich meine so: Die verschiedenen Arten von Erkenntnisobjekten korrespondieren verschiedenen Arten des Erkennens. Alles Erkennen aber ist von der Form: „Das ist,“ oder „das ist nicht.“ Wollte man zugeben, es könne etwas Objekt von Erkenntnis sein, das mit Seiend oder Nichtseiend nicht bestimmbar wäre, so könnte jedes Ding Objekt jeder Erkenntnis sein.

¹ Buddhisten.

ansaulichung vorgebracht werden, um dadurch das Ajāna als positives Ding zu erweisen!

— Dunkel hat Dichtigkeits- und Dünnhheitszustände, und eine bestimmte Farbe, wie die Wahrnehmung beweist. Darum muß es als ein positives Ding bezeichnet werden.

= Auf alles dieses nun antworte ich:

1. Weder Wahrnehmung allein, noch Wahrnehmung verbunden mit der Begründung aus den Urteilen: 'Ich bin nicht erkennend — Ich kenne nicht mich und nicht einen andern', erkennt Ajāna als ein positives Ding. Der angebliche Widerspruch, früheres Nichtgewesensein der Erkenntnis zum Objekt von Erkenntnis zu machen, ist der gleiche hinsichtlich des Ajāna, das ein positives Ding sein soll. Denn der innere Gegenstand ist als die Bestimmung von Ajāna — sei es als ihr Objekt, sei es als ihr Substrat — entweder erkannt oder nicht. Wenn jenes, wie kann dann Unerkenntnis seiner sein, da er ja erkannt ist und Unerkenntnis durch Erkenntnis seines Wesens ausgeschlossen wird! Wenn aber dieses, wie kann Ajāna dann überhaupt festgestellt werden! Es fehlt ihr ja jede Bestimmung, nämlich jede Vorstellung sei es eines Subjektes sei es eines Objektes für das Nichtwissen.

— Nun, dann laß uns Deutlichkeit und deutliche Vorstellung des Innern einerseits und Ajāna andererseits unterseiden. Ajāna wäre dann Undeutlichkeit. Und als solche könnte es stattfinden auch bei gleichzeitiger Vorstellung von Subjekt und Objekt.

= Gut. Nur gilt das dann für mich gerade so. Und Nochnichtsein von Jāna als Undeutlichkeitsvorstellung oder Vorstellung von Subjekt und Objekt von Ajāna als Undeutlichkeitsvorstellung: dazwischen ist kein Unterschied als — Eure Hartnäckigkeit.

Ajāna als positives Ding, sofern es doch eben auch Nicht-Erkennen ist, und Ajāna als bloßes Nochnichtsein von Erkenntnis haben die gleiche Voraussetzung. Denn Ajāna heißt entweder Nichtstatthaben von Jāna oder logisches Gegenteil von Jāna oder falsches Jāna. Alle drei aber, wie man notwendig zugeben muß, setzen gleichermaßen Kenntnis des Wesens und Begriffes von Jāna voraus. Auch wenn zur Erkenntnis der Dunkelheit nicht vorherige Erkenntnis von Licht erforderlich ist, so ist doch zur Erkenntnis seines dem Licht entgegengesetzten Charakters die vorherige Erkenntnis von Licht die Voraussetzung. Das von Euch behauptete Ajāna ist niemals von sich aus, durch sein eigenes positives Wesen erkennbar, sondern immer nur als 'Nicht-Erkentnis'. So aber

keit. Nimmt man aber das Ajñāna als ein positives Ding, so tritt kein Widerspruch ein, auch wenn jener Prädikaträger und die seinem Prädikate entgegengesetzte Erkenntnis mit einander statthaben. Also muß man zugeben, daß jene Vernehmung in den obigen Urteilen Ajñāna als ein positives Ding zum Gegenstande hat.

= Aber der 'bezeugende' Intellekt, das Vermögen, das wirkliche Wie der Dinge zum Vorsein zu bringen, schießt doch Ajñāna als ein positives Ding aus!

— Keineswegs. Denn er bezeugt eben nicht das Wie der Dinge, sondern nur die Unerkenntnis. Sonst gäbe es ja gar keine Ersehung falscher Gegenstände. Durch Erkenntnis stattfindender Unerkenntnis wird aber diese (nur festgestellt), nicht aber son aufgehoben. Somit tritt hier kein Konflikt ein.

= Aber diese Unerkenntnis, auch wenn ein positives Ding, ist doch eben Unerkenntnis bestimmter Objekte und als solche immer selber eine bestimmte, und nur als solche selber Gegenstand des bezeugenden Intellektes. Jene Objekte aber resultieren in Abhängigkeit von den Mitteln der Erkenntnis. Wie also kann der bezeugende Intellekt die durch das 'Ich' bestimmte Unerkenntnis zum Gegenstande haben!

— Da liegt kein Fehler. Jeder mögliche Gegenstand ist ja entweder als gekannter oder als noch nicht gekannter Objekt des Intellektes. Ein 'dumpher' Gegenstand kann nur als (von anderm) erkannter resultieren, und hierbei ist Gegebenheit durch die Mittel der Erkenntnis vorausgesetzt. Das nicht dumpfe, innerliche, für sich seiende Ding aber resultiert durch sich selber, und hier ist Gegebenheit durch die Erkenntnismittel nicht vorausgesetzt. Darum kann Ajñāna, unabhängig von den Erkenntnismitteln durch die Ichvorstellung bestimmt, immer Objekt direkter Vernehmung sein.

Also wird durch Wahrnehmung, von Beweisen unterstützt, das Ajñāna als ein positives Ding erkannt.

2. Das Gleiche geht durch Reflexion hervor. Denn alles aus dem Erkenntnis mittels erworbenen Erkenntnis geht etwas anderes vorher, das nicht war als ihr eigenes bloßes Nichtnichtiggewesensein, das zugleich ihren eigenen Gegenstand verhielte, das durch sie selber zu besetzen war und das an ihrer Stelle da war, da sie ja klar macht, was zuvor nicht klar war, wie das Leuchten einer Laterne im Dunkel angedeuteten Lampe.

= Aber das Dunkel ist doch kein Ding, sondern nur Nichtsein von Licht oder Farbensehung! Wie kann also das Dunkel als eine Ver-

- = Was heißt hier „anderem“?
- Ein anderes Ajñāna.
- = Das gibt den regressus in infinitum.
- Ajñāna wird, erst nachdem es Brahman verdunkelt hat, von ihm vernommen.
- = Dann würde Ajñāna wie das Augenübel Kācā durch seine eigene Existenz (īysis) verdunkeln und könnte nicht durch bloße Erkenntnis aufgehoben werden.
- Nun dann: Ajñāna, weil selber ohne Anfang, wirkt Brahman's Zeugesein und die Verdunkelung seines Wesens gleichzeitig. So ergibt sich kein regressus.
- = Auch das ist nichts. Denn Brahman, da ihm Selbstvernehmung son-
wesentlich ist, kann darüber hinaus nur „Zeuge“ werden, wenn Verdunkelung zwiseneingekommen ist.
- Die Verdunkelung ist durch eine andere Ursache.
- = Dann kann sie nicht anfangslos sein. Und auch der regressus ergäbe sich so wieder. Sollte das Zeugesein Brahman's, ohne daß sein Wesen verdunkelt wäre, hinzukommen, so hörte auch die Einheitlichkeit seines Wesens als bloße Selbstvernehmung auf. — Und ferner, wenn Brahman von Avidyā verdunkelt ist, ist es dann überhaupt nicht mehr klar, oder noch irgendwie? Im ersten Fall haben wir Nichtklarheit des reinen Klarheit Seienden: ein reines Unding, wie öfters gesagt. Im letzteren Fall: welcher der drei Teile des als Seiend, Geist, Wonne homogenen Brahman wird verdunkelt und welcher bleibt klar? Aber es ist ja ohne Teile, ohne Versiedenheit, reine Klarheit von Wesen. Zwei verschiedene Seinsweisen sind an ihm also überhaupt unmöglich und so kann einerseits Verdunkelung andererseits Klarheit an ihm nicht zusammen sein.
- Dann werde Brahman, nach seinem ganzen homogenen Wesen als Seiend, Geist, Wonne, verdunkelt, indem Es „undeutlich“ gesagt wird.
- = Was ist denn Deutlichkeit oder Undeutlichkeit bei einem Wesen das reine Klarheit ist! Ich meine so. Deutlichkeit ist Sache der Vernehmung. Wird ein Objekt, das Teile und Untersiede hat und des Klarseins fähig ist, in allen seinen Teilen und Untersieden vernehmbar, so nennen wir das eine deutliche Vernehmung. Undeutlichkeit tritt ein, wo einige Untersiede unklar bleiben. Wird irgend ein Moment an dem Dinge überhaupt nicht wahrgenommen, so fehlt dem Dinge hinsichtlich dieses Teiles die Klarheit und also auch Deutlichkeit. An dem wahrgenommenen

hat es die gleiche logische Voraussetzung, als wenn man es, wie wir, definiert als ‚Nichtstatthaben von Erkenntnis‘. Voraufgehendes Nichtsein von Erkenntnis aber erkennt auch Ihr an. Es wird ja auch direkt beobachtet. Also solltet Ihr zugeben: In den Urteilen: ‚Ich bin nicht erkennend, mich und den andern erkenne ich nicht‘, wird eben das von uns beiden anerkannte Nochnichtsein der Erkenntnis erkannt.

2. Dem Brahman, das ewig erlöset, eigenklarer, lauterer Intellekt sein soll, kommt aber Vernehmung von Ajñāna überhaupt nicht zu, da sein Wesen ja rein Selbstvernehmung sein soll.

— Wenn sein Wesen auch Selbstvernehmung ist, so kann Es doch, sofern sein Wesen verdunkelt ist, Ajñāna vernehmen.

= Was heißt denn da ‚Verdunkelung‘?

— Fehlen des Klarseins seines Wesens.

= Wie kann es das geben bei einem, dessen Wesen Selbstvernehmung ist?

— Dem Selbstvernehmung-wesenden kann doch von anderer Seite her Mangel der Wesensklarheit widerfahren.

= Aber wir haben doch son oben gezeigt, daß wenn das Klarsein kein Prädikat sondern das Wesen selber sein soll, das heißen würde, daß von anderer Seite her Brahman's Wesen selber vernichtet würde.

Ferner: Dieses Ajñāna, die Ursache der Verdunkelung von Brahman's Wesen, verdunkelt einerseits das Brahman, sofern Es das Ajñāna selber vernimmt. Andererseits wird es erst Objekt seines Vernehmens, nachdem es Brahman verdunkelt hat. Das ergibt Wechselbedingtheit.

— Nein, es verdunkelt nur, sofern es wahrgenommen wird.

= Wenn Brahman son als noch nicht verdunkelt das Ajñāna vernimmt, dann wird Eure ganze Erfindung der Verdunkelung und des Ajñāna zwecklos, denn so gut wie Brahman dann Ajñāna saut, kann Es auch die Welt sauen, die Ajñāna's Wirkung ist! — Und weiter, hat Brahman das Vernehmen des Ajñāna aus sich selber oder ist es ihm von etwas anderem bewirkt?

— Aus sich selber.

= Dann wäre es ja mit seinem eigenen Wesen verknüpft! Dann aber gäbe es keine Erlösung. Gehört Bewußtsein von Ajñāna zum Wesen des Brahman, das aus Bewußtsein besteht, dann müßte die Heilserkenntnis, die das Ajñāna beseitigt, Brahman's eigenes Wesen beseitigen, sogut die Erkenntnis, die das eingebildete Silber aufhebt, das Bewußtsein von Silber beseitigt.

— Also von etwas anderem.

so hat das Ding ohne Erkenntnis keine ‚Klarheit‘¹. Selbst die Sinne sind nur Ursachen des Eintretens von Erkenntnis, nicht aber selber klarmachend. Der Glanz der Lampe vertreibt das Dunkel, das dem Erkenntnis-veranlassenden Gesichtssinne hinderlich ist, und ist so für diesen eine ‚Beihilfe‘. Und darum legt man ihr im populären Ausdruck das Klarmachen bei. Eigentlich aber kommt es ihm nicht zu.

— Auch wir brauchten das Paradigma der Lampe nicht, weil wir sie für ein der Erkenntnis gleiches Mittel zum Klarmachen hielten, sondern nur dafür wie Jñāna klarmacht, sofern die Lampe zuvor beseitigt, was ihr Objekt verhüllt.

= Das genügt nicht. Denn die Fähigkeit der Erkenntnis, das Objekt klar zu machen, ist nicht bloß Vertreibung ihres Gegensatzes sondern die positive Bestimmung des Dinges: das ist soviel als es fähig machen für die Aussage im Urteil. Das tut nur Jñāna. Nimmt man an, daß auch die bloßen ‚Beihilfen‘ der Erkenntnis son Fähigkeit haben, anderweit nicht klare Dinge klar zu machen, dann müßte man das besonders hinsichtlich der Sinne tun, die diese im höchsten Maße haben. Dann aber ist das Argument in Eurem Beweise ‚zu weit‘², da sie nichts hemmend, vorhergehendes³ erst zu beseitigen haben. — Damit genug hiervon.

b) Wohl aber lassen sich logische Schlußfolgerungen fürs Gegenteil machen: Das in Rede stehende Ajñāna hat Brahman, das reines Jñāna ist, nicht zum Träger, eben weil es Ajñāna ist. Beispiel: die Unkenntnis von Perlmutter, denn sie hat den Kenner zum Träger. — Ajñāna kann nicht Jñāna verhüllen, eben weil es Ajñāna ist. Beispiel: die Unkenntnis von Perlmutter, denn sie verhüllt das Objekt. — Ajñāna ist nicht durch Jñāna zu beseitigen, denn es geht mit seinem Verhüllen nicht auf dasselbe wie Jñāna. Das Ajñāna, das durch Jñāna beseitigt wird, hat aber mit ihm auch das gleiche Objekt. Beispiel: das Ajñāna von Perlmutter. — Brahman ist nicht Stätte von Ajñāna, denn es ist nicht Kenner. Beispiel: der Topf. — Brahman ist nicht von Ajñāna verhüllt, denn es ist nicht Objekt von Jñāna. Nur was Objekt von Jñāna sein kann, kann von Ajñāna verhüllt werden. Beispiel: Perlmutter. — Brahman eignet nicht von Jñāna zu beseitigendes Ajñāna, denn es ist nicht Objekt von Jñāna. Wem aber von Jñāna zu beseitigendes Ajñāna eignet, das ist Objekt von Jñāna. Beispiel: Perlmutter. — Die Erkenntnis aus zureichenden Er-

¹ Ein analytisches Urteil, da ‚Klarheit‘ definiert wird als Möglichkeit zum Erkenntwerden. ² Begreift Dinge ein, die nicht darunter gehören. ³ wie beim Lampenlicht das Dunkle.

teile aber macht seine Klarheit zugleich den Grad der Deutlichkeit aus. Also was Klarheit hat, kann nicht undeutlich sein. Undeutliches setzt erstens immer ein Objekt überhaupt voraus, und ist dann wiederum die Nichtvernehmung einiger seiner Attribute beigleichzeitig vernommene Wesen. Nun aber ist Brahman weder Objekt, noch hat es Attribute. Andererseits ist es schlechthin klar. Also kann es hinsichtlich seiner Wesen Avidyā-gewirkte, Undeutlichkeit geben. Und wird diese Avidyā-gewirkte Undeutlichkeit durch Entstehung der Wahrheitserkenntnis beseitigt oder nicht? Wenn nein, so gibt es keine Erlösung. Wenn ja, so ist zu untersuchen, welcher Art das Reale selber ist.

— Deutlichen Wesens.

= Ist es so schon, ehe die Undeutlichkeitsvorstellung beseitigt wird?

— Ja.

= Dann gibt es weder Undeutlichkeit noch ihre Beseitigung.

— Also nein.

= Dann wäre das Heil nicht etwas ewiges, weil erst in der Zeit bewirkt. — Daß dieses Ajāna aber überhaupt nicht sein kann, weil kein Träger dafür anzugeben ist, ist schon oben bewiesen. — Und schließlich, wer den in einem irrealen Gebrechen wurzelnden Wahn lehrt, kann nicht beweisen, daß Wahn unmöglich sei ohne eine reale Unterlage überhaupt¹, denn wie das den Wahn zeugende Gebrechen und sein Subjekt irreal sind, so wird dann auch die Unterlage (Brahman), der durch Wahn die Vielheit aufgebaut wird, irreal sein. Es würde dann eben die All-Leerheit² folgen.

3. a) Daß auch durch Schlußfolgerung Ajāna als positives Ding resultiere, ist gleichfalls falsch, weil es eine solche überhaupt nicht gibt.

— Aber wir haben doch eine gegeben!

= Allerdings. Aber was für eine. Euer Argument für Ajāna schlägt nämlich Euch selbst, weil es zugleich etwas von Euerem Ajāna Verschiedenes, das Ihr nicht zugebt, auch beweist. Beweise es dies nicht mit, so wäre das Argument ein 'zu weites'. Beweist es aber dieses mit, dann stößt dieses das Eurige und verhindert es. Und so ist die Annahme Eures Ajāna zwecklos. Das von Euch gebrauchte Paradigma leistet nichts zum Beweise. Denn auch das Licht einer Lampe kann nicht Dinge, die nicht anderweit 'klar' gemacht sind, 'klar' machen. Das Klarmachende ist immer Erkenntnis selbst. Wenn auch die Lampe da ist,

¹ Wie die Buddhisten meinen. ² Die buddhistische Irrlehre.

— Aber wenn Perlmutter als Silber aufgefaßt wird, so tritt doch bei noch während Auffassung die aufhebende Erkenntnis: das ist kein Silber, ein. Eins aber kann nicht durch sich selber als das andere erseinen. Also — so muß man sich vorstellen — wird auch hier ein sonst nicht vorkommendes, nämlich ein als seiend oder nicht seiend nicht definierbares Silber kraft eines Fehlers aufgefaßt.

= Nein. Denn wenn mans sich so vorstellen wollte, würde ja auch ein Ding als ein anderes erseinen. Und nur wenn dies statthat, sind Auffassung, Entschluß¹, Aufhebung und Wahn hier möglich. Auch kann man nicht eine so ganz wider alle Erfahrung gehende und grundlose Annahme machen. Das hier fälschlich vorgestellte Silber ist durchaus nichts indefinibles. In dem bestimmten Zeitpunkte wird nicht wahrgenommen: da ist etwas indefinibles, sondern: da ist reales Silber. Wäre es indefinibles, so träte weder Wahn noch Aufhebung noch Willensakt, (das Silber zugreifen) ein. Also weil ohne daß Eines als anderes erseint, es weder den Wahrnehmungsakt, noch den Willensakt, noch den Wahn, noch die Aufhebung gibt, diese nun aber doch eben alle passieren, so müßt auch Ihr zugeben, daß Perlmutter als (definibles) Silber erseint. — Auch die über die Wahrnehmung anders lehren, müssen, wie weite Ausflüchte sie auch machen, das Als-anderes-Erseinen-können zugeben: Wer Wahrnehmung des Nichtseienden lehrt, muß zugeben, daß das Nichtseiende als Seiendes erseint; wer Wahrnehmung des Atman lehrt, daß der Atman als Ding erseint; wer Nichtwahrnehmung lehrt, daß das Attribut des Einen erseint als Attribut des Andern, und daß zwei Erkenntnisse als eine erseinen; wer das Nichtsein des Objektes lehrt, daß es als existierend erseine.

Ferner: Wer sagt: hier ist indefinibles sonst so nicht vorkommendes Silber entstanden, der muß die Ursache seiner Existenz angeben. Das kann nicht die Wahrnehmung desselben selbst sein. Denn sie hat das Silber zum Objekte, hat also nicht stattgefunden, bevor das Silber ins Dasein trat.

— Sie ist objektlos entstanden, hat dann das Silber entstehen machen und macht es endlich zum Objekt.

= Ihr seid geniale Dialektiker!

— Nun, dann sei ein Fehler der Sinnesorgane der Grund.

= Nein. Denn ein Fehler im Subjekt kann nicht im Objekte eine Wirkung hervorbringen. Auch nicht die Sinne an sich, denn sie ver-

¹ nämlich das Silber zu ergreifen.

kenntnismitteln hat nicht als Vorgänger ein Ajāna, das versieden wäre von ihrem eigenen Vorhernichtgewesensein, eben weil sie aus den Erkenntnismitteln fließt. Beispiel: die aus den Erkenntnismitteln gewonnene (angebliche) Erkenntnis Eueres Ajāna selber. — Erkenntnis kann nicht Reales vernichten, denn wir meinen hier Erkenntnis im eigentlichen Sinne, ohne gewisse (magise oder sonstige) Kraftverstärkung. Erkenntnis oder Unkenntnis, die Reales vernichten kann, ist immer mit solcher verbunden, wie das magise Jāna des HErrn oder der Yogin's oder wie eine Keule¹. Ajāna als ein positives Ding kann nicht durch Jāna vernichtet werden, eben weil ein positives Ding. Beispiel: Töpfe. — Aber man sieht doch, daß positive Dinge, wie Furcht, entstanden durch vorherige (false) Erkenntnis, durch aufhebende Erkenntnis vernichtet werden.

= Keineswegs. Nicht die Erkenntnis bewirkt ihre Vernichtung. Sie vergehen von selber, da sie selber nur momentaner Natur sind, und sie entstehen nicht wieder, wenn ihre Ursache beseitigt ist. Ihr momentaner Charakter geht daraus hervor, daß man sie — wie auch Jāna — nur bemerkt bei Gegenwart ihrer Entstehungsursache, sonst aber nicht. Wären sie nicht momentan, so müßten, da ihre Ursachen, die Erkenntnisse, eine kontinuierliche Reihe bilden, diese alle und an jedem Punkte der Reihe neu Furcht-Entstehungen verursachen; man müßte also mehrere ‚Furchte‘ bemerken. Kurz, wenn Ihr Erkenntnis bestimmt als das, was als Vorgänger ein anderes, von seinem eigenen Nochnichtgewesensein noch verschiedenes reales Etwas hat, so beweist Ihr Euch mit dem An-schleppen so zweckloser Distinktionen als Ausbünde solastischer Subtilität! — Also auch durch Slußfolgerung resultiert Ajāna nicht als ein positives Ding.

4. Wir zeigen später noch, daß auch Śruti und Arthāpatti² Ajāna nicht beweisen. Daß der Grund eines falschen Dinges auch fals sein müsse, wird noch widerlegt durch das Sūtra 2, 1, 4. Und so gibt es keinerlei Erkenntnisart, die ein indefinibles Ajāna zum Objekt hätte. Auch unter der Versicherung, daß es wahrgenommen werde, aber ja ein Wahn sei und aufgehoben werde, ist es nicht zuzugeben. Nur was wirklich wahrnehmbar ist, ist mögliches Objekt von Wahrnehmung, Wahn und Aufhebung. Und was durch diese und andere Vorstellungsweisen nicht auffaßbar ist, kann man nicht als ihr Objekt fingieren.

¹ Erkenntnis eines Topfes kann diesen zerstören, wenn sie ‚verstärkt‘ wird durch den Besitz einer Keule. ² Vgl. Dīpikā, S. 21.

Vom ‚Mahant‘ an bis zu den Elementen¹ bildeten sie das Welte², usw.³
Auch der Sūtrakāra lehrt so der Wesen Dreifältigkeit:
‚Wegen Dreinaturheit, wegen des Vorwiegens — dadurch Namen-
verleihung⁴.‘

Und die Śruti lehrt: Wenn Soma fehlt, nimm Pātika,
Weil auch in diesem Teilchen des Soma sind. So wissen es die Regel-
wisser.

Fehlt Reis, nimm Nivāra, weil es Reiswesen in sich hat.

Das eine Ding ist dem andern ähnlich, weil es von seiner Substanz
Teile hat.

Im Perlmutter ist auch reales Silberwesen, so lehrt die Śruti.

Die verschiedene Bezeichnung als Silber oder Perlmutter hat ihren Grund
nur darin, daß das eine oder andere Grundelement vorwiegt.

Daß die Muschel dem Silber ähnlich sei, nehmen wir wahr.

So zeigt auch die Wahrnehmung, daß Teile des einen im andern sind.

Bisweilen wird durch einen Fehler des Auges der Perlmutterteil in
der Wahrnehmung verdrängt und

Der Silberteil allein gefaßt. Dann will es der Silbergierige greifen.
Der ohne Augenfehler aber wendet sich, da er nur Perlmutter perzipiert,
davon ab.

Darum ist Silbervorstellung, auch wo nur Perlmutter ist, doch real.

Das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebungsmittel hat statt
durch das Vorwiegen,

Jenachdem ob das Vorwiegen von Perlmutter partiell oder total auf-
gefaßt ist.

Also hängt es nicht ab von Bezogenheit auf einen irrealen oder realen
Gegenstand.

Für dieses Sein von Jedem in Jedem macht die populäre Redeweise
ihre Unterschiede.

2. Im Traume aber safft Bhagavant entsprechend dem Verdienst oder der
Suld der Lebenden wirkliche Gegenstände, allerdings nur wahrnehmbar
für den Träumenden selbst, zu bestimmter Zeit wieder verswindend.
Denn so sagt die Śruti mit Bezug auf Träume:

Nicht sind da Wagen, nicht Gespanne, nicht Wege. Da safft er Wagen
Gespanne, Wege. Nicht ist da Wonne, Lust, Freude. Da safft er Wonne
Lust, Freude. Nicht sind da Teiche, Seen, Ströme. Da safft er Teiche,
Seen, Ströme. Er ist der Wirker⁴.

Das heißt: Obwohl für andere Personen nicht wahrnehmbar, safft der
HErr derartige Gegenstände dann als allein für diese Person wahr-

¹ ‚Zweiter Ordnung‘. Vgl. zum Ganzen weiter unten S. 114 und Dipikā, S. 36.

² V. P. 1, 2, 50, 52. ³ V. S. 3, 1, 3. ⁴ Brih. 4, 3, 10.

ursachen Erkenntnis. Auch nicht die Sinne als gestörte, denn sie können auch nur in dem von ihnen Gewirkten, nämlich in der Vorstellung Störung hervorrufen. — Das anfangslose, false Ajñāna aber als Ursache ist son oben abgewiesen worden.

Ferner: Warum doch wird das angeblich indefinible, sonst nicht seiende Ding Objekt grade des Begriffes und Wortes von „Silber“ und nicht etwa von „Topf“!

— Wegen seiner Ähnlichkeit mit Silber.

= Nein. Dann müßte Wahrnehmung und Bezeichnung sein: „Etwas ähnlich dem Silber“, aber nicht „Silber“.

— Weil es die Klassenmerkmale von Silber hat.

= Als reale oder als irreale? Nicht als reale. Denn reales Merkmal kann nicht an Unrealem sein. Aber auch nicht als unreale, weil Unreales nicht an Realem sein kann und weil Wort und Begriff von Realem nicht auf etwas Unreales übertragen werden können.

Genug mit dem Abweis so unreifen Raisonsnements!

21. Alle Erkenntnis geht auf Reales

1. Vielmehr:

Alle Erkenntnis ist dem Objekte gemäß, so meinen, die den Veda wissen.

Denn aus Śruti und Smṛiti ersieht man, daß ein jedes vom Wesen eines jeden ist.

Im Anfange der Erzählung von der Schöpfung, der der Entschluß (Brahmans) vorangeht: „Viel will ich sein“,

Sagt die Śṛiṭ selbst: Ein jedes von diesen ward dreifältig gemacht.

Die Dreifältigkeit der Elemente wird auch durch die Wahrnehmung erkannt.

Wie im Feuer die rote Farbe vom Glutelemente kommt, so vom Wasserelemente

Die weiße; die dunkle vom Erdelemente. So wird beim Feuer die Dreifältigkeit

Von der Śṛiṭ gezeigt. So sind sie allenthalben her zusammengesetzt.

Im Viṣṇu-Purāṇa wird ebenso zu Anfang gesagt:

„Mit mannigfachen Kräften begabt, waren die Elemente gesondert.

Ohne Zusammenfügung

Konnten sie die Kreaturen nicht erzeugen, bevor sie nicht völlig zusammen gekommen waren.

Zusammenkommend zur wechselseitigen Verbindung und eins vom andern befaßt

ausbreitend, wird durch Verbindung mit dem sehr hellen Gegenstande intensiver aufgefaßt, wie durch Erfahrung festzustellen ist¹.

5. Auch bei der Vorstellung von *Fata-Morgana-Wasser* ist objektive Erkenntnis: Glut- und Erde-Element ist immer verbunden mit dem Wasser-Element. Durch ein Gebrechen der Sinne werden nun in diesem Falle jene beiden nicht mit aufgefaßt und durch Zwang des Adrista wird das Wasserelement allein vorgestellt².

6. Ebenso bei dem *Fackel-Feuerkreise*. Indem die Fackel sehr schnell umschwingt, verbindet sie sich mit jedem einzelnen neuen Orte ihres Kreises so schnell, daß das ihr folgende Auge nicht Zeit hat, gleichzeitig auch das Leergewordensein des vorherigen Ortes zu apperzipieren. So hat auch hier wirkliche Wahrnehmung von Wirklichem statt, wie bei einem wirklichen Radreifen. Auch bei diesem ist die Wahrnehmung Auffassung von Realem (den Holzteilen), verbunden mit verschiedenen Raumpunkten in kontinuierlicher Sukzession. Der Unterschied der beiden Fälle ist nur, daß hier kontinuierliche Apperzeption ist, weil Unterbrechungen fehlen, dort aber wegen der großen Schnelligkeit der Bewegung³. So ist auch hier Erkenntnis von Realem.

¹ Dīpikā, S. 10. ² Dīpikā, S. 10—11. Die hier zu Grunde liegende Lehre von den Elementen ist in der Dīpikā S. 36 genauer entwickelt. Die ‚Elemente zweiter Ordnung‘, die empirischen Grundsubstanzen der fysikalischen Welt sind erst sekundäre Gebilde aus den fünf Urelementen, von denen sie nach einem bestimmten Verhältnisse alle fünf einließen, so aber, daß eins der letzteren jeweils, überwiegt und dadurch Charakter und Namen bestimmt. Die Lehre ist merkwürdig ähnlich der des Anaxagoras von den Homöomeren: so ähnlich, daß man fast nicht glauben kann, daß sie zweimal in der Welt unabhängig von einander entstanden sein sollte. Und doch ist es wohl der Fall und das wird verständlich, wenn man den Ursprung beider Lehren begreift. Beide Male entspringt die Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Beiden Lehren liegt die mystische Grundkonzeption der Einheit und Identität von Allem mit Allem zu Grunde, und diese Konzeption wird beidemale so verholzt und rationalisiert, wie man es immer machen wird, wenn man mystische Unausprechlichkeiten begrifflich zu Faden schlagen will: Eines ist alles Andere, sofern Jedes von Jedem Teile in sich befaßt. — Der Näs des Anaxagoras ist in der Dīpikā Īsvara, der die ‚Fünfmachung‘ vollzieht. Dieser gleicht in der Spekulation jenem auch darin, daß er den ‚Anstoß‘ gibt, durch den die ursprünglich verslungen und im Gleichgewichte ruhenden Guna's aus ihrer Ruhe gestört und in Bewegung gesetzt werden und so die Welt Dinge evolvieren.³ Die dem Auge nicht Zeit gibt, den — realen — Eindruck des verflissenen Momentes mit seiner Stellunggebung rechtzeitig wieder auszusalten.

nehmbar. „Denn er ist der Wirker“, das heißt: „Er, dessen Entslüsse wahr werden, dessen Macht wunderbar ist, hat solche Wirkungskraft.“
Ebenso:

Der da wacht in diesen Släfern, der Puruṣa, Lust auf Lust saffend,
Das ist das Glänzende, das ist das Brahman, das heißt Unsterblich.
Darauf stützen sich die Welten alle, das übersteigt niemand¹.

Auch der Sūtrakāra, in den beiden Sūten:

Im Wissenzustande Söpfung. Denn sie sagt so; Söpfer, einige — und Söhne usw.²

nennt zunächst die Annahme, daß die Einzelseele der Söpfer der Traum-Gegenstände sei und widerlegt sie dann, indem er in dem Sūtra:

Aber durch die Mayā (Īśvara's). Denn ihr Wesen nicht völlig entfaltet³, bestimmt, daß die Einzelseele nicht durch bloßen Entsluß Söpfer sein kann, weil alle ihre wesentlichen Eigensaften, wie Entslußverwirklichung und dgl. im Zustande von Samsāra unentfaltet sind, daß es also des HErrn nur der einzelnen Person wahrnehmbare wunderbare Söpfung sei, und daß in den Worten:

Auf ihn stützen sich die Welten alle. Ihn übersteigt keiner der höchste Ātman als der Söpfer zu verstehen sei. Daß ein in seiner Kammer liegender Träumender gleichsam leibhaftig in andere Länder geht, zum König geweiht, geköpft wird, und dgl. ist möglich als Frucht seiner guten oder üblen Taten und durch Söpfung eines seinem schlafenden Leibe gleichgestalteten Leibes⁴.

3. Bei der dem Gelbsüchtigen gelb erseinenden (weißen) Musel verbinden sich die Augenstrahlen, die zuvor mit der im Auge befindlichen galligen Substanz in Berührung waren, mit der Musel. Das Weisse der Musel wird dann von der Gelbheit der galligen Substanz überwältigt und so nicht aufgefaßt. So wird die Musel, als wenn sie vergoldet wäre, gelb aufgefaßt. Die Gallesubstanz aber und ihre Gelbheit werden vor übergroßer Feinheit von den Dabeistehenden nicht bemerkt. Der Gelbsüchtige aber, der es ganz nahe hat, weil es aus seinem Auge gekommen ist, nimmt auch das sehr feine (Gallige) noch wahr. Durch die Augenstrahlen aber, unterstützt von dem aus jener Wahrnehmung entstandenen (und nachwirkenden) Eindrücke, wird es auch am entfernten Objekte aufgefaßt⁵.

4. Der neben der Rose liegende Krystall erseint rot, weil er überwältigt wird vom Glanze der Rose. Der Rosenglanz andererseits, obson sich

¹ Kāth. 2, 5, 8. ² V. S. 3, 2, 1—2. ³ V. S. 3, 2, 3. ⁴ Dīpikā, S. 10. ⁵ Dīpikā, S. 10.

solche besteht ganz zu Recht. Daß obson in den zwei Augen von Haus aus nur ein Sehmittel enthalten ist, durch den Timira-Fehler aber der Seh-Glanz gespalten und zu einem doppelten Sehmittel wird, ist aus der Erfahrung festzustellen. Swindet das Gebrechen, so findet sich die Auffassung nur eines, durch seinen eigenen Ort charakterisierten Mondes und damit die Vorstellung nur eines Mondes. Daß das Gebrechen Zweiheit des Sehmittels, diese dann Zweiheit der Auffassung, diese Zweiheit der (örtlichen) Bestimmtheit des Objektes wirkten, ist wohl verständlich und als zureichende Erklärung unanfechtbar. Also ist alle Erkenntnis real. — Q. e. d.

Die Schwierigkeiten anderer Erkenntnistheorien sind von verschiedenen andern Lehrern schon behandelt. Wir bemühen uns damit hier nicht. Was braucht hier auch vieler Dialektik! Wer die Wahrnehmung, Slußfolgerung und Srift genannten Erkenntnismittel in ihrer Gesamtheit, wer vor allem das sristerwiesene, höchste Brahman, frei aller Fehler bis auf die letzte Spur, von unbegrenzter Herrlichkeit, ausgestattet mit Saren unzählbarer edler Eigensaften, allwissend, mit wahren Entslüssen, anerkennt: was könnte er nicht ersließen, was nicht beweisen! Bhagavant, das höchste Brahman, safft entsprechend dem guten und üblen Karman des Feldkenners, ihm genußfähig, die ganze Welt und bildet dabei Gegenstände, die sich wahrnehmen lassen als lustvolle, leidvolle oder neutrale Karmanfrucht, teils als Objekte der allen gemeinsamen Wahrnehmung, teils als solche, die nur für bestimmte Personen¹ Wahrnehmungsobjekt sind, zu bestimmter Zeit² wieder aufhören und nur auf ihnen eigene Weise wahrgenommen werden können. Und damit ist das Verhältnis von Aufhebbarem und Aufhebendem bestimmt: dieses ist, was Objekt allgemeiner Erkenntnis ist. Jenes ist, was das nicht ist. So ist alles in Ordnung.

22. Die Srift gegen Sankara's ,Avidyā'

Weiter, die Behauptung, Ajñāna, undefinierbar als seiend oder nicht seiend, sei sristgemäß, ist fals. Denn in Stellen wie vom Unwahren verhüllt²

heißt das Wort Unwahr nicht Undefinierbar. Es bezeichnet nur das vom Wahren³ Versiedene. ‚Wahr‘ (Recht) ist Bezeichnung einer Handlung wie in dem Texte:

das Rechte genießend⁴,

Nämlich für Träumende. ² Chānd. 8, 3, 2. ³ Rita. ⁴ Kath. 3, 1.

7. Auch die Wahrnehmung des eigenen Gesichtes im Spiegel ist (qua Wahrnehmung) real. Die vom Auge ausgehenden Strahlen nämlich werden in ihrem Gange vom Spiegel aufgehalten und zurückgelenkt. So fassen sie dann das eigene Gesicht auf, nachdem sie vorher die Stelle des Spiegels aufgefaßt haben. Auch hier wird wegen der großen Snelle der Zwischenraum (zwischen Spiegel und Auge) nicht festgehalten. Und so kommt die Wahrnehmung (am Orte des Spiegels) zustande¹.

8. Auch bei Verwechselung von Richtungen im Raume gibt es doch tatsächlich auch die andere — nicht richtige — Richtung, von einem andern Standorte aus. Nur wird durch Zwang von Adrista der Punkt X aus seiner Verbindung mit der Richtung a gelöst und in der Richtung b aufgefaßt. Die Apperzeption von Richtung b aber, als solche, ist durchaus real².

9. Bei der Vorstellung von zwei Monden, wird durch Fingerdruck oder Timiraentzündung die Bahn der Aura aus den Augen ungleich gemacht. Das macht aber das Sehmittel (realiter) uneins. Das nun doppelte Sehmittel, gegenseitig von einander unabhängig, bildet eine doppelte Ursache zur Mondauffassung. So faßt das eine Sehmittel den Mond auf an seinem bestimmten Platze. Das andere mit etwas tiefer Bahn faßt erst einen Ort neben dem Monde und darnach den Mond selbst, und darum diesen gelöst von seiner eigentlichen Stelle. Darum, obson der eine Mond aufgefaßt wird — aber charakterisiert durch gleichzeitige doppelte Stengebung infolge der Zweiheit des Sehmittels — ergibt sich die Vorstellung von zwei Monden, weil durch die Gespaltenheit der Apperzeption die Bestimmtheit des Objektes (nämlich seine Örtlichkeit) gespalten wird und die Auffassung seiner Einheit verhindert wird. Der Mond wird als durch den zweiten Ort charakterisiert aufgefaßt, weil die Auffassung des zweiten Ortes und die des nicht an seinem Ort aufgefaßten Mondes zu geringen Zeitabstand haben. Hierbei ist aber sowohl die Zweiheit des Sehmittels real, als die durch sie erfolgte zweifache Auffassung des durch zwei Orte charakterisierten Mondes real, als die Doppeltheit der Bestimmtheit des Objektes, folgend aus der Doppeltheit des Apperzipierens, real³. Gleichzeitig aber einzusehen, daß in Wahrheit die den doppelt charakterisierten Mond auffassende Doppelvorstellung tatsächlich nur den einen Mond als Gegenstand hat, wie das beim „Wiedererkennen“ geschieht, das ist Sache (des Urteiles aber) nicht der Wahrnehmung. Die visuelle Wahrnehmungs-Erkenntnis als

¹ Dīpikā, S. 10. ² Dīpikā, S. 11. ³ Dīpikā, S. 11—12.

wird hier auch der höchste Puruṣa als ‚Māyā-reicher‘ bezeichnet. Nur die Einzelseele — sagt die Stelle — ist von Māyā verstrickt:

Darin ist der Andere durch Māyā verstrickt
oder

Wenn die Seele, in aniangloser Māyā schlafend, aufwacht¹.

In

Indra mit seinen Māyā's²

sind mannigfaltige (Wunder-)Kräfte gemeint. Darum kann auch gesagt werden:

Mächtig glänzt er als Tvastri durch Māyā.³

Durch ‚Illusion‘ kann man nicht ‚mächtig glänzen‘. An der Stelle

Meine Māyā ist schwer zu übersteigen⁴

wird sie hernach ‚bestehend in den drei Guna's‘ bezeichnet. Sie ist also Prakṛiti mit den drei Guna's. So beweisen die Śrīfistellen kein Ajāna, indefinibel nach Seiend und Nichtseiend.

— Dann sind die Bezeichnungen der Einheit von Brahman und Seele wie im Erztexte Tattvamasi⁵ sinnlos!

= Nein. Sinnlosigkeit folgt keineswegs. Bedeutet Tattvamasi auch wirklich die Einheit von Seele und Höchstem, so kommt man damit noch nicht zu Deinem Ajāna. Vielmehr dieses steht zu dem Texte selbst in gradem Gegensatze. Denn das Tat bezeichnet ja im Zusammenhange des Ganzen grade das Brahman als allwissendes, mit wahren Entschlüssen, als Ursache von Entstand, Bestand, Vergang aller Welt. Die Einheitsbezeichnung (Tattvamasi) aber ist völlig richtig. Denn Tvam⁶ geht ja gleichfalls auf Brahman, nämlich, sofern es die Einzelseelen als seinen Leib hat. Das Wort:

Mit diesem Jīva-Ātman zusammen eingehend, will ich Namen und Form fassen⁷

sagt ja auch, daß jedes Ding Namen und Form hat, sofern es den höchsten Ātman enthält. — Also ist kein Ajāna Brahman's anzunehmen.

23. Die Tradition gegen Sankara's Avidyā

Auch Itihāsa und Purāna lehren es nirgends.

— Dem widerspricht Visnu-Purāna II, 12, 38ff. Denn in

Die Sterne sind Visnu

lehrt es zunächst Brahman als Wesen allein, besagt dann in dem Verse

Bhagavati, Erkenntnis von Wesen . . .

¹ Gaud. Kā. Mānd. 1, 16. ² Rig V. 6, 47, 18. ³ 19. ⁴ Bh. G. 1, 14. ⁵ DAS BIST DU. ⁶ DU. ⁷ Chānd. 6, 3, 2.

und zwar einer Handlung, die frei ist von dem Streben nach (selbstiger) Frucht, die nur den Zweck hat, dem höchsten Puruṣa zu gefallen. Also ist das ‚Unrechte‘ das davon verschiedene Werk, mit Samsāra-Frucht und der Brahman-Erlangung entgegengesetzt, nach dem Worte:

Diese Brahmanwelt erreichen sie nicht, denn vom Unwahren werden sie fortgezogen¹.

In der Stelle:

Nicht war Seiendes, nicht war Nichtseiendes²

bedeuten die beiden Worte Seiend und Nichtseiend das Geistige und Ungeistige in der Sonderform. Denn dieser Text will sagen: die mit sat und tyat³ bezeichneten geistigen und ungeistigen Dinge, nach der Schöpfung in Sonderform befindlich, gehen zur Zeit des Unterganges in das ungeistige Allgemeinding, das Dunkel genannt wird⁴, ein. Nicht aber wird hier die Undefinierbarkeit nach Seiend oder Nichtseiend von irgend wem behauptet. Seiend-Nichtseiend ist hier nur Bezeichnung dessen, was zu einer Zeit ist, zu anderer nicht ist. Auch eine andere Schriftstelle lehrt noch, daß das mit Dunkel Bezeichnete das Ungeistige als Gesamt Ding sei:

Das Unentfaltete geht ein ins Unvergängliche, das Unvergängliche ins Dunkel. Das Dunkel wird eins mit dem höchsten Gott⁵.

— Gut. Dunkel bedeutet den Feinzustand von Prakṛiti, die das Ungeistige als Gesamt Ding ist. In

Als Māyā soll er Prakṛiti wissen

wird diese aber Māyā genannt. Das beweist ihre Undefinierbarkeit.

= Keineswegs. Nirgends bedeutet Māyā Undefinierbares.

— Aber Māyā ist mit Illusion synonym, also das Indefinibele.

= Auch das nicht. Māyā heißt nicht überall Illusion. Z. B. wird es gebraucht für die Waffen der Asura's und Rākṣasa's, die doch real sind:

Sambara's tausend Māyā's zerslug der schnell eilende

Diskus Stück um Stück, sirmend des Knaben (Prahlaḍa's) Leib.

Hier und oft heißt Māyā das, was allerhand Dinge (auf wunderbare Weise) safft. Aus gleichem Grunde wird auch die Prakṛiti Māyā genannt. Vergleiche:

Daraus safft der Māyareiche all dies. Und der andere ist darin durch Māyā verstrickt.⁶

Hier wird Prakṛiti mit Māyā und dadurch ihr vielfaches Saffen bezeichnet. Und nur in diesem Sinne, nicht aber als mit Ajñāna behaftet,

¹ Chand. 8, 3, 2. ² Rig. V. 10, 129, 1. ³ Taitt. 2, 6. ⁴ Rig. V. 10, 129, 3. ⁵ Sub. 2. ⁶ Viṣṇu P. 1, 19, 20. ⁷ Svet. 4, 9.

Diese ihre Form soll jetzt kurz auseinandergesetzt werden. So besagen die Worte:

Das Wasser ist des Viṣṇu Leib. Von ihm entsprang die Erde, o Brahmane,

In Lotosform, mit Bergen, Meer und anderm angetan:¹

,Weil das Wasser Viṣṇu's Leib war, so ist auch das Brahmā-Ei,² die Wandelform des Wassers, Viṣṇu's Körper, und dessen Ātman ist Viṣṇu.³ Auf diesem Verhältnisse von Ātman (Viṣṇu) zu Körper (Brahmā-Ei-Welt) — sagt der Text — beruht die Koordination, die hernach in dem Verse

Die Lichte sind Viṣṇu

statthat⁴. Sie ist nur eine Bekräftigung der Lehre aller anderen Śruti's. Auch in diesem Sāstra ist diese Lehre früher son wiederholt gebracht:

Sie alle sind sein Leib⁵ — Das alles ist Hari's Gestalt⁶ — Weil unvergänglich, ist Er aller Wesen Ātman, allgestaltig⁷.

Das Verhältnis von Ātman und Leib lehrt das Wort:

Die Lichte sind Viṣṇu

durch die Koordination. Die ,Ist-' und die ,Ist nicht-' Dinge in der Welt werden hier mit Viṣṇu ineingesetzt, sofern sie beide seinen Leib bilden.

[Das eine (der Ātman) ist ,Ist-' Ding. Das andere, (die Prakṛiti) ist ,Nicht ist-' Ding. Auch für dieses ist Er der Grund]⁸.

Das Wort sodann:

Bhagavant, Erkenntnis von Wesen . .

heißt: Bhagavant, der Ātman aller Feldkenner ist Jñāna (Geist) von Natur, nicht aber ein äußeres Ding, wie etwa Götter, Mensen, Tiere. — Diese ungeistigen Dinge, wie auch Felsen, Meere, Erde, sind durch sein Jñāna⁹ entfaltet. Die Unterschiedenheit von Göttern, Menschen, Tieren wurzelt nur darin, daß man an der in allen gleichen, wie Bhagavant rein Erkenntniswesenden⁸ Seele Verschiedenheiten setzt nach den Götter- oder Menschenleibern, in denen sie wohnt, und ferner in dem (verschiedenen) Karman, das aus dieser Setzung entspringt. Das ist der Sinn dieser Verse. Weil aber das Ungeistige — entsprechend dem Karman der Feldkenner — eine Stätte mannigfacher Wandlungen ist, wird es mit ,Ist nicht-' bezeichnet, der Ātman aber mit ,Ist'. — Das bekundet dann auch der folgende Vers:

zugehörigkeit, ja Wesensidentität bezeichnen kann, erleichtert dem Vf. den Ansluß an die theopanistische Spekulation der Upanisad's. ¹ 37. ² 38. ³ V. P. 1, 22, 86. ⁴ 1, 22, 38. ⁵ 1, 2, 69. ⁶ Glosse? ⁷ Jñāna kann auch gradezu den ,Willen' oder den Śöpfungsentluß unter sich befassen. Vgl. Dip. S. 49—50.

⁸ ,geistigen'

daß die Welt mit ihren Felsen, Meeren, Erden entsprungen ist aus dem Jñāna des einzig Erkenntnis seienden Brahman, macht dieses dann in dem Verse

Wenn rein und in der eigenen Form . . .
noch fester durch den Hinweis, daß Ding-Versiedenheit nicht ist zu der Zeit, wo dies Erkenntnis-wesende Brahman in der Einheit seines Wesens weilt, beweist dann in den zwei Sloka's

Ist auch ein Ding . . .
und

Erde, Topf sein . .
die Irrealität der Ding-Versiedenheit auch hinsichtlich der Weltvernehmung, faßt dann in

Darum außer Erkenntnis . .
die dargelegte Irrealität alles dessen, was nicht Brahman ist, zusammen macht dann in
Erkenntnis allein . .

klar, daß die Wurzel dieses Ajñāna, das Vielheits-Sau am Brahman wirkt, das eigene Karman sei, erläutert in

Lautere Erkenntnis
das Wesen Brahman's als Erkenntniswesenden weiter, und in
Wahrhaftes Sein ist Euch von mir verkündet . .

erfolgt zum Slusse die Belehrung: Nur Brahman, Erkenntnis-wesend, ist real und nichts anderes. Alles andere ist unreal. ‚Die Realität der Welt und dgl. ist nur auf populärem Standpunkte. So ward Dir Wesen kundgetan‘.

= Nein, so liegen die Dinge nicht! Vielmehr der Text will, nachdem zuvor in den Kapiteln 1—12 der ganze Weltenbau so ausführlich beschrieben war, jetzt von der Stelle ‚Vernimm‘ an zusammengefaßter eine bisher noch nicht vorgetragene andere Auffassungsform künden. Nämlich: In der aus Geistigem und Ungeistigem gemisten Welt ist der geistige Teil — für Wort und Verstand nicht erreichbar, von nur sich selber erkennbarem Wesen und weil rein erkenntnisartig darum unberührt von Prakriti — wegen seiner Unvergänglichkeit als ‚er ist‘ zu bezeichnen. Der ungeistige Teil aber — wandelbar, und zwar je nach dem Karman des geistigen Teiles, und insofern vergänglich — ist als ‚er ist nicht‘ zu bezeichnen. Beide zusammen aber, da sie den Leib Vāsudeva's, des höchsten Brahman bilden, sind insofern seines Wesens¹.

¹ oder ‚haben ihn zum Atman‘. Diese elastische Formel, die auch Wesens-

aber, stets von Erkenntnis-Art, ist seinem Wesen nach entgegengesetzt den vielen Dingformen, wie Götter usw. Er wird aber von Leuten, die den Atman vorstellen als untersieden je nach Göttern, Mensen usw. — Unterseidungen, die wurzeln in dem selbstvollbrachten, versiedenartigen Karman und die selber wieder der Grund sind zum Eintreten in Götter- Mensen- usw. Leiber — er wird von solchen Leuten als versieden gearteter in Verbindung gebracht bald mit dieser bald mit jener Form. Daß nun solche Annahme von Versiedenheit der Atman's selber nicht dem wahren Wesen des Atman entspricht, will P. sagen in dem folgenden Verse:

Erkenntnis allein . .

Seinem Wesen nach ist der Atman frei von Karman, darum frei von den Berührungen der unreinen Prakriti, darum ohne die mit dieser verknüpften üblen Eigensaften wie Sorge, Irrsal, Gier. Weil dem Zunehmen und Abnehmen nicht unterliegend ist er mit sich identis, darum auch immer gleichförmig. Er ist Vāsudeva's Leib bildend und in diesem Sinn Er-wesend, denn nichts ist, was nicht Er-wesend wäre. So sagt Parāsara im folgenden Verse:

Reine Erkenntnis . .

Das Geistige ist, weil gleichförmig in seiner Existenz, immerdar mit, ist zu bezeichnen. Das Ungeistige wandelt sich von Moment zu Moment und hat darum immer den Keim des Verderbens: so ist es immerdar als ist nicht zu bezeichnen. Die Welt, aus solchem Geistigen und Ungeistigen bestehend, ist Vāsudeva's Leib und somit Er-wesend. Damit ist die Realität der Welt bewiesen. So sagt er im folgenden Verse:

Realität somit . .

Die Belehrung über Real und Irreal und was es sei und was es nicht sei, macht dann den Besluß des Vorhergehenden. — Ferner: dieses (Atmanwesen) ist gleichförmig und erkenntnishaft, und insofern in allen Wesen identis (der Art nach). Seinem (numerisen) Sein nach ist es vielfach. Mit dem Ungeistigen gemist und so die Welt bildend, existiert es so als Götter, Mensen, usw. in der Vielheit, die das allgemeine Urteil ihnen richtig beilegt. Der Grund für dieses untersiedene Sein ist angegeben: das Karman. So sagt er im folgenden Verse:

Das, was . .

und dasselbe besagt der Vers:

Opfer und Opfertier . .

Im folgenden Verse:

Dies, welches . .

Wenn aber rein und in eigener Gestalt . .

Nämlich: Wenn dieser Erkenntnis-wesende Ātman, nach Vergang alles Karman, fehlerlos, völlig rein, in eigener Form sein wird, dann werden verschwinden die Unterseidungen all der Dinge, die auf den Genuß gehen und Früchte des Karman sind, das da wurzelt in der falsen Vorstellung der Einheit des Ātman mit dem als Götter, Mensen, oder sonstwie geformten äußeren Ding. Weil es dem Wechsel jeweiliger Zustände unterliegt, wird solch ungeistiges Ding als ‚Ist nicht‘, das andere wegen der steten Gleichförmigkeit seiner Jñāna-Bestimmtheit als ‚Ist‘ bezeichnet. Das ist hier im Texte gemeint. Ebenso — wegen des Andersseins von Augenblick zu Augenblick — in der folgenden Stelle:

Ist etwa ein Ding . .

‚Es ist‘ sagt man von dem Dinge, das frei von den Relationen Anfang, Mitte, Ende, in seiner Essenz gleichförmig ist, weil von einem solchen auch nicht zeitweilig die Vorstellung ‚Ist nicht‘ möglich ist. Ein ungeistiges Ding, das solchergestalt wäre, ist aber nirgendwie und nirgendwo zu finden. Wie es damit bestellt sei, sagt Parāśara im folgenden Verse:

Was anders sein . .

Nämlich, das Ding, das von Moment zu Moment anders wird, läßt, immer neue Zustände erlangend, die je früheren fahren, sodaß der spätere Zustand eigentlich auf das Zuvorbestehende nicht beziehbar ist. Darum gilt auf ihn beständig die Bezeichnung: ‚Ist nicht‘¹. Und doch wird es (von Irrenden) als ‚Ist‘ aufgefaßt, sagt der folgende Vers:

Erde, Topf sein . .

Nämlich: Die durch eigenes Karman im Stande von Göttern, Mensen und dgl. sind, und darum swerfällig sind in ihren Entscheidungen über das Wesen des Ātman, sie sauen dieses ihnen zum Genusse dienende ungeistige Ding, das von Moment zu Moment anders wird, als ein ‚Ist an‘. Aber — so fragt Parāśara — ist da irgend ein ungeistiges Ding würdig der Bezeichnung ‚Ist‘; ist eines, das frei wäre von Anfang-Mittel-Endzustand, das sich zeigte als gleichförmig in seinem Sein? Nein‘, meint er. Darum sagt er weiter in dem Verse

Darum außer Erkenntnis nichts,

daß das Ungeistige, versieden vom Erkenntnis-wesenden Ātman, nirgends und nie mit dem glatten ‚Ist‘ bezeichnet werden könne. Der Ātman

¹ Nämlich: Ist nicht mehr, was es war. Und so in jedem Augenblicke. Also auch in jedem vorhergehenden. Es ‚war‘ also eigentlich auch nicht.

= Nein, denn wenn das Substrat vorher überhaupt nicht klar war, kann es weder von Wahn noch von Aufhebung Unterlage sein.

— Doch. Sofern es Substrat von Wahn ist, war es eben nicht verhüllt.

= Das geht nicht. Denn die Unterlage ist doch eben, Tat, und schießt darum allen Wahn aus. Ist Tat aber klar, so ist durchaus kein Platz für Wahn oder Aufhebung. Darum, wenn man kein zur Unterlage noch hinzukommendes reales Prädikat und dessen Verdunkelung zuläßt, so können Wahn und Aufhebung nicht statthaben. Zum Beispiel, ein Königssohn werde für einen einfachen Jäger gehalten. Die Unterlage des Irrtums ist der wahrgenommene Mensch, = „Dieser hier“. Nur indem das zum Wesen der Unterlage hinzukommende reale Prädikat der Königsherrlichkeit verdunkelt wird, kann der Jäger-Irrtum sein. Durch Aufweis der Königlichkeit erst kann Beseitigung des Irrtums sein, nicht durch Aufweis der bloßen Unterlage als Mann: das letztere braucht nicht aufgewiesen zu werden, weil es son klar ist, und es könnte den Irrtum nicht beseitigen.

Wenn aber Tat und Tvam einerseits das Brahman, wie es die Seelen zum Leibe hat, andererseits wie es Ursach der Welt ist, bezeichnen, dann behalten sie den eigentlichen Sinn und die Koordination ist richtig, indem sie das Ding in der Doppeltheit seiner modi als eines erklärt. In diesem Sinne wird dann auch weiter dargetan, daß das Brahman aller Fehler frei, alle edlen Eigensaiten habend, zugleich den Seelen immanent und der Herr ist. Das entspricht dann genau dem Anfang des Textes, und das Versprechen, daß mit der Erkenntnis des Einen alles erkannt werden solle, trifft dann zu. Denn Brahman, wie es das Geistige und Ungeistige in feinem Zustande zum Körper hat, ist Ursache seiner selbst, wiefern es jenes hernach im groben (entwickelten) Zustande zum Körper hat¹. Auch ist so kein Widerspruch mit andern Stellen, wie:

Ihn, der Herren höchsten, den Großherrs² — seine höchste Kraft wird als mannigfaltig verkündet³ — frei von Üblem, mit wahren Wünsen, wahren Entslüssen⁴.

— Wie aber soll man unterseiden, welcher Ausdruck in tat-tvam-asi dem andern prädiziert wird und was darin neu ausgesagt wird?

= Es wird hier überhaupt keine Neu-Aussage gemacht, denn eine solche war son vollzogen im vorhergehenden Satze:

Alles dies hat Jenes zum Ātman.

Hier war, nach der Regel: das Sāstra lehrt das, was durch andere Er-

¹ Vgl. Visnu-Nārāyana, S. 78. ² Svet. 6, 7. ³ 8. ⁴ Chānd. 8, 7, 1. ⁵ 3, 14, 1.

sagt er dann endlich, daß der Zweck der im früheren gegebenen Erkenntnis der Welt sei, zur Ergreifung der Heilmittel zu treiben.

In alle dem nun ist auch nicht ein einziges Wort zu finden weder bezüglich des höchsten undifferenzierten Brahman, noch des Es zum Substrat habenden, nach Seiend oder Nichtseiend nicht definibelen Ajāna, noch der Welt-Illusion durch Ajāna. ,Ist' und ,Ist nicht' bezeichnen das Geistige und Ungeistige. Aus diesen besteht die ganze Welt und sie ist des höchsten Grobherren, des höchsten Brahman, Visnu's Körper und insofern seines Wesens. Das Karman der Feldkenner, sich entgegengesetzend der rechten Erkenntnis, wird Ursache für die Vorstellung des an sich Erkenntnis-wesenden Atman in der Mannigfaltigkeit von Göttern usw. und für die Wandlungen des Ungeistigen. So wird gelehrt. Und die Worte Ist, Ist nicht, Real, Unreal sind nicht brauchbar, um ein Undefinierbares zu bezeichnen. ,Ist nicht' und ,Unreal' sind einfach das Konträre von Ist und Real. Darum wird mit ihnen einfach Nicht-Sein, nicht aber Undefinierbarkeit verstanden. In Bezug auf das Ungeistige bezeichnen sie hier im Zusammenhange nicht die völlige Nichtigkeit und Falsheit sondern das, was vergänglich ist. So in den Versen:

Was ist das Ding . .
und Erde-, Topfsein . .

Hier wird nur von Vergänglichkeit geredet, nicht von Unerkennbarkeit oder Aufgehoben-werden durch rechte Erkenntnis. Vielmehr was zu der einen Zeit mit dieser Bestimmtheit wahrgenommen wird, zu einer andern aber verwandelt und anders, daß wird als ,Ist nicht' gelehrt. Völlige Nichtigkeit aber wäre das, was keiner Beziehung auf irgend ein Erkenntnismittel überhaupt fähig wäre. Aufhebung ist die Erkenntnis, daß ein Ding, wahrgenommen an diesem Orte und zu dieser Zeit, an diesem Orte und zu dieser Zeit nicht existiert, nicht aber, wenn ein Ding, zu einer Zeit wahrgenommen, zu anderer in Folge von Veränderung als nicht mehr existierend erkannt wird. Denn wegen Unterschieds der Zeit findet kein Widerspruch statt, also auch keine Falsheit. Ich meine so: Der nur Erkenntnis-wesende Atman, frei von Beziehung auf Anfang- Mitte- Endzustand, gleichförmig in seiner Existenz, ist von Haus aus nur immer mit dem Worte ,Ist' zu bezeichnen. Das Intelligenzlose, nur als Genußobjekt des Feldkenners Vorhandene, nach dessen Karman Gewandelte ist, als vergängliches, immer swanger mit der Bedeutung von ,Ist nicht', drum mit ,Ist nicht' und ,irreal' bezeichnenbar. Wie es heißt:

Wortverstand genommenen Gegenstände als seine Attribute charakterisiert ist. Und somit ist die Koordination ‚Tattvamasi‘ nur eine Rekapitulationsformel für das, was bereits in

Alles dieses hat Jenen zum Ātman gelehrt ist.

25. Drei Irrlehren

Wer also Einheit des nicht differenzierten Dinges, wer Sonder-Unsonderheit, wer absolute Versiedenheit lehrt — sie alle müssen alle Schriftstellen preisgeben, die durch Disjunktion und Koordination Brahman's Ātmansein lehren.

1. Wenn nur ein Ding ist, wer ist denn das, was mit ihm Wesensgemeinschaft haben soll?

— Es selber.

= Das resultiert ja son durch deinen ‚Definitionstext‘ und nicht erst aus den Wesensgemeinschaftsstellen.

— Die sollen auch nur die eingebildete Vielheit widerlegen.

= Das kann nicht erreicht werden durch Koordination, wie son oben bewiesen ist. Die Koordination würde, sofern sie an ihm zwei modi zeigt, dem grade widersprechen.

2. Bei ‚Sonder-Unsonderheit‘ wird Verknüpfung Brahman's mit den Upādhi's angenommen. Also würden alle hiermit verbundenen Gebrechen der Seele offenkundig am Brahman selber sein. Mithin wären hier alle Lehrtexte über Es als aller Fehler freies, aller idealen Eigensaften teilhaftes preisgegeben. Soll aber Versieden-Nichtversiedenheit im Wesen Brahman's selber gegeben sein, so müssen, wenn man annimmt, daß Brahman selber die Einzelseele ist, die Fehler ebensogut wie die sonstigen Eigensaften der Seele ihm selber wesentlich sein. Und dem widersprechen die Lehrstellen der Einheit mit dem fehllosen Brahman.

3. Die aber die völlige Versiedenheit lehren, (Dvaita, Madhva) können überhaupt in keiner Weise Einheit der absolut Versiedenen festhalten. Brahman's Ātman'saft hat bei ihnen also garnicht statt. Und so müssen sie den ganzen Vedānta preisgeben. — Wer aber auf der von allen Upanisad's erwiesenen Lehre, daß das All Brahman's Leib ist, besteht, für den sind alle Lehrstellen über die Einheit des All mit Brahman völlig am Platze. Im Veda hat die Koordination ebenso (nicht figürlichen, sondern) eigentlichen Sinn wie im weltlichen Sprachgebrauch, z. B. in dem Urteile: ‚die Seele wird nach ihren Werken als Kuh oder Pferd,

kenntnismittel nicht erreichbar ist, von ‚Alles dies‘, worunter die Welt samt den Einzelseelen verstanden war, durch ‚hat Jenes zum Ātman‘ dargestellt, daß Es dessen Ātman sei, und das ist ein ‚Neues‘. Der Grund dafür war angegeben in den früheren Worten:

Im Seienden wurzeln diese Geschöpfe, o Lieber, im Seienden weilen sie auf Seiendes gründen sie sich,

wie auch in dem Worte:

Alles dieses wahrlich ist Brahman. Es als Tājjalan soll man, ruhig im Gemüte (meditieren).

So lehren auch andere Stellen die Wesenseinheit im Sinne des Verhältnisses von Brahman zu den von ihm versiedenen Geistig-Ungeistigen als Ātman und Körper:

Eingegangen in sie ist er der Lenker der Geschöpfe, als Allātman¹ — der in der Erde weilend, von der Erde versieden, den die Erde nicht weiß dessen Leib die Erde ist, der die Erde lenkt, versieden von ihr, er ist Dein Ātman, dir immanent, unsterblich², — der im Ātman weilt, vom Ātman versieden, den der Ātman nicht weiß, dessen Leib der Ātman der den Ātman lenkt, von ihm versieden, der ist dein Ātman, der immanent unsterblich³ — der wandelnd im Innern der Erde, dessen Leib der Tod den der Tod nicht kennt, er ist aller Wesen Ātman, frei von Übel, himmlischer Gott allein, Nārāyaṇa⁴ — Was er auf, in das ging er ein: eingegangen ward er Sat und Tyat⁵ — usw.

Auch die Stelle unseres Textes:

Mit diesem Jiva-Ātman eingehend will ich Name und Form saffen⁶ lehrt das Eingehen der Seelen, mit Brahman als Ātman, als Prinzip der Wesenhaftigkeit aller Dinge und ihrer Benennbarkeit. Da diese Stelle gleichbedeutend ist mit der andern:

In das eingegangen ward er Sat und Tyat so ist das Brahmanhaft-sein auch der Einzelseele zu verstehen als Brahman's Eingehen in sie. So ist denn die Wesensgemeinschaft des ganzen geistig-ungeistigen Dinge-Geweses mit Brahman zu verstehen nach Analogie des Verhältnisses von Ātman und Leib. Da mithin alles von Brahman Versiedene seine Wesenheit nur hat, sofern es Brahman's Leib ist, so hat auch jeder Ausdruck dafür nur seinen rechten Sinn, wenn er immer dieses Verhältnis implicite mit bezeichnet. Es resultiert mithin, daß alle Ausdrücke im Grunde auf Brahman gehen, nämlich sofern Es durch die ihnen entsprechenden, zugleich nach gewöhnlichem

¹ Taīt. 3, 24. ² Brh. 3, 7, 3. ³ Madh. Brh. Up. 3, 7, 22. ⁴ Subal. 7, 1. ⁵ Taīt. 2, 6. ⁶ Chānd. 6, 3, 2.

wie Kuh sich (nicht nur auf den Begriff sondern auch) auf den bestimmten einzelnen Gegenstand erstrecken. Fehlen jene drei Momente, so kann auch keine eigentliche logische Zuordnung stattfinden, sondern dann tritt wie bei dandin, kundalin, das Suffix in ein. Weil aber die Gegenstände Deva, Mens usw. im Ātman ihren Träger und ihren Zweck haben und seine Seinsbestimmtheiten sind, darum wird in Urteilen wie: ‚Der Ātman ist Deva, Mens.‘ von Welt und Veda die eigentliche Zuordnung gebraucht. Die gleichzeitige Wahrnehmung von Klassenmerkmal und Subjekt hat statt lediglich, weil beide sichtbar sind. Da der Ātman unsichtbar ist, kann er nicht gleichzeitig mit der Gesichts-Auffassung des Körpers aufgefaßt werden.

— Daß aber, was, wie der Körper, gesondert vorgestellt werden kann, bloße Seinsbestimmtheit eines andern sein soll, ist doch swerlich zutreffend.

= Das sag nicht! Denn daß es doch so ist, beweist grade wie beim Klassenmerkmal der Umstand, daß auch der Körper im Ātman allein seinen Träger und seinen Zweck hat und sein Attribut ist. Die notwendige Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung ist, wie son oben bewiesen, abhängig davon, daß die Erkenntnis beider durch ein und dasselbe Mittel erfolgte. Wie aber das Auge nicht Geruch und Geschmack der Erde faßt, die doch mit ihr verknüpft sind, ja zu ihrem Wesen gehören, so faßt zwar das Auge den Körper, nicht aber seine Eigenart als Wesensbestimmtheit des Ātman auf, da es den Ātman selbst nicht zu sauen vermag. Deswegen aber wird dem Körper diese seine Eigenart nicht genommen. Auf ihr beruht die Zuordnung. Und während das Auge zur Auffassung des Dings als Wesensbestimmtheit des Ātman nicht fähig ist, ist das Wort zur Bezeichnung des Dinges als solcher fähig, bezeichnet also seinen Gegenstand und zugleich seine Eigenart als Wesensbestimmtheit des Ātman.

— Aber in gewöhnlicher Redeweise wird mit ‚Körper‘ eben nur der Körper verstanden. Das Wort Körper sagt nichts vom Übergreifen¹ auf den Ātman.

= Das Wort Körper bezeichnet etwas zum Ātman gehöriges und ihn charakterisierendes und ist genau wie die Worte Kuhheit, Weiße, Spezies, Eigensaft und dergleichen Ausdrücke, ein determinierender Terminus zur Bezeichnung der Besonderheit eines Objektes. Darum greifen Worte wie ‚Deva, Mens‘, ebenso wie Kuh, auf den (jīva-)Ātman über. Und die

¹ Mitbezeichnen. ² V. S. 4, 1, 3.

als Gott oder Mens wiedergeboren'. Wie Klassenmerkmale und Eigensaftsprädikate, so können auch Dinge als Attribut stehen, nämlich als Attribut dessen, des Leib sie bilden. Auch Klassenmerkmale und Eigensaften können nur, sofern sie Seinsbestimmtheiten ihres Subjektes sind dem Subjekte zugeordnet werden, wie in den Urteilen: 'die Kuh ist bruchhornig, das Tuch ist weiß'. Das durch das Merkmal, Mensheit bestimmte (körperliche) Etwas nun ist eine Seinsbestimmtheit des Atman und als solche erst ein eigentlicher Gegenstand: darum ist die Koordination, 'der Atman ist mensliche Person, Eunuch, Weib geworden', ganz zutreffend. Nur der Umstand, daß etwas Seinsbestimmtheit des Subjektes ist, bestimmt seine Zuordnung zum Subjekte, nicht die Klassenmerkmale an sich son, die eines durch das andere ausgeschlossen sein können. Wenn selbständige Dinge je und dann Attribute eines andern Dinges sein sollen, so nimmt dieses das Suffix 'in' an, wie dandin, kundalin (Stockiger, Ohrringiger = Stockträger, Ohrringträger). Was aber nicht gesondert sein oder gesondert wahrgenommen werden kann, tut das nicht. Sein Attributcharakter ist nur aus der Zuordnung zu seinem Subjekt zu erkennen.

= Aber wenn in Urteilen, wie: 'Der Atman wird nach seinem Karman Kuh, Pferd, Mens, Gott, Mann, Weib, Eunuch' die Leiber von Mens, Kuh, Pferd usw. als Seinsbestimmtheiten des Atman gelten sollen ebenso wie die Klassenmerkmale und Eigensaften in dem Urteile: 'Die Kuh ist bruchhornig, hornlos; das Tuch ist weiß, schwarz', dann müßte auch notwendig wie beim Gattungsmerkmal und seinem Träger die Seinsbestimmtheit und ihr Träger gleichzeitig aufgefaßt werden, und also auch Euer 'Leib und Atman' gleichzeitig aufgefaßt werden. Das ist aber nicht der Fall. Man saut nicht notwendig zugleich mit dem Mensen, Gotte, Pferde als 'Körper' auch zugleich den Atman als dessen Subjekt, wie man das bei Kuhheit und Kuh tut. Darum ist auch Euere Koordination von Mens usw. und Atman nur uneigentlich.

= Keineswegs. Sowohl daß die Leiber im Atman ihren Träger und ihre Zweckbestimmtheit haben, wie daß sie seine Seinsbestimmtheiten sind; ist ganz ebenso wie bei den Klassenmerkmalen der Fall. Daß der Atman ihr Träger ist, wird erkannt daraus, daß wenn der Atman sich abtrennt, der Leib vergeht; daß er ihr Zweck ist, daraus, daß sie da sind für seinen Genuß als Karman-Frucht; daß sie seine Seinsbestimmtheiten sind, daraus, daß der Atman selbst als Deva, Mens usw. charakterisiert vorgestellt wird. Das sind dieselben Gründe, deretwegen auch Worte

erzaut, den geliebten, den starken, und seine Macht, vergeht ihm die Sorge¹. — Und andere mehr.

So auch die Smṛiti:

Achtfach ist meine Natur geteilt: Als Ahankāra usw.

Das ist die niedere Natur. Von der versieden wisse meine höhere,
Die die Seele ausmacht, Starkarmiger, durch die diese Welt gehalten
wird².

Alle Wesen, Kaunteya, gehn ein in meine Natur

Am Kalpa-Ende. Wiederum am Kalpa-Anfang saff' ich sie.

Aufs neue Prakṛiti entfaltend, saffe ich wieder und wieder

Diese ganze Wesensaar, widerstandslos weil in Gewalt der Prakṛiti³.

Mit mir als Aufseher bringt die Prakṛiti das Beweglich-Unbewegliche
hervor.

Aus diesem Grunde, Kaunteya, rollt die Welt beständig um⁴.

Prakṛiti und Puruṣa wisse beide anfangslos⁵.

Sooß ist mein großes Brahman. Darein setze ich den Keim.

Daraus ist aller Wesen Entstehung, o Bhārata⁶.

[Das letztere heißt: Der Weltsooß ist mein großes Brahman, Prakṛiti
genannt, nämlich das Ungeistige im Zustande der Feinheit. Zu dem
füge ich den Keim, Intellekt genannt. Aus dieser von mir bewirkten
Verbindung von Geistigem und Ungeistigem entstehen alle Wesen, mit
dem Ungeistigen vermist, von den Göttern bis zu den Pflanzen hin.]

b) Eine andere Reihe von Texten lehren dann, daß dieses in Form von
Genießer und Genießbarem, in allen möglichen Zuständen bestehende
Geistig-Ungeistige, als Leib des höchsten Puruṣa von Ihm gelenkt, in
Ungesondertheit von ihm besteht und ihn zum Ātman hat:

Der in der Erde weilt, von der Erde versieden; den die Erde nicht kennt,
dessen Leib die Erde, der die Erde innerlich lenkt⁷ — der im Ātman
weilend, vom Ātman versieden, den der Ātman nicht kennt, des Leib der
Ātman, der den Ātman innen lenkt, der ist Dein Ātman, der immanent,
unsterblich⁸.

Ebenso: die Stelle, anfangend mit

Der in der Erde wandelt, des Leib die Erde, den die Erde nicht weiß,
und dann weiter:

Der im Unvergänglichen wandelt, des Leib das Unvergängliche, den das
Unvergängliche nicht weiß. Der im Tode wandelt, des Leib der Tod,
den der Tod nicht weiß, dieser ist aller Wesen innerer Ātman, frei von
Übel, der himmlise Gott, der Eine, Nārāyaṇa⁹.

¹ 4. 9. ² Bh. G. 7, 4, 5. ³ Bh. G. 9, 7, 8. ⁴ 9, 10. ⁵ 13, 19. ⁶ 14, 3. ⁷ Brih.
3, 7. 3—23. ⁸ Brih. 3, 7, 3—23. ⁹ Sub. 7, 1.

Worte, die den Jīvātman bezeichnen, greifen wieder auf den Höchsten über, weil die Jīvātman's des Höchsten Leib bilden und darum seine Wesensbestimmtheiten sind. Das Geistig-Ungeistige aber ist nur als Brahman's Wesensbestimmtheit wirklicher Gegenstand. Daher die Möglichkeit, die Ausdrücke dafür in Koordination mit Brahman zu gebrauchen. Dies ist im Vedārtha-sangraha gründlicher behandelt. Diese Wesenseinheit im Sinne des Verhältnisses von Leib und Ātman besagt auch das Sūtra weiter unten:

Der Ātman. So verstehen sie Es.

Und der Vākyakāra sagt:

Der Ātman — so erkenne man Es — für alles.

26. Ausgleich der Schriftstellen

In Wahrheit liegen die Dinge hier einfach so:

1. a) Eine Reihe von Sprüchen machen einen Untersied im Wesen zwischen Ungeistigem, Geistigem und höchstem Brahman nach den Gesichtspunkten: Genußobjekt, Genießer, Herr. Zum Beispiel:

Daraus saßt der Mayareiche alles dieses; darin ist der andere durch Maya verstrickt¹ — er wisse Prakriti als Maya, als Mayareichen den Grobherren² — das Vergängliche ist der Urstoff, unsterblich, unvergänglich ist Hara; Vergängliches und Ātman beherrscht er, als der eine Gott³ — (hier wird mit „unsterblich, unvergänglich ist Hara“ der Genießer bezeichnet, denn weil er den Urstoff sich zum Genuß nimmt [har], heißt er Hara) — Er ist Ursache, er Herr des Herrn der Sinnesorgane, er hat weder Erzeuger noch Herrn⁴ — Fürst des Urstoffes, des Feldkenners, Guna-Herr⁵ — Fürst des All, Ātman-Herr, ewig, gütig, unvergehend⁶ — Der Wissende und der Unwissende, die zwei Ungeborenen, Herr der eine, Nichtherr der andere⁷ — Der als der Ewige den Ewigen, der Verständige den Verständigen, der Eine den vielen, die Wünsche erfüllt⁸ — Den Genießer, das Genießbare, den Beweger erkennend⁹ — Von beiden ißt der eine die süße Feige, unessend sieht der andere zu¹⁰ — Den Ātman und den Beweger gesondert erkennend; diesem genehm erreicht er durch Ihn Unsterblichkeit¹¹ — Die eine Ziege¹², rot, weiß und schwarz, viel gleiche Nachkommensaft gebärend, liebt und bespringt der eine Bock¹³. Der andre verläßt sie genossen¹⁴ — Auf einem Baum sorgt sich ein Mann in Ohnmacht versunken, verwirrt. Wenn er aber den andern

¹ Svet. 4, 9. ² 10. ³ Svet. 1, 10. ⁴ Svet. 6, 9. ⁵ 6, 16. ⁶ Mahānār. 11, 3.

⁷ Svet. 1, 9. ⁸ 6, 13. ⁹ 1, 12. ¹⁰ 4, 6. ¹¹ 1, 6. ¹² Wortspiel. Kann zugleich die Ungeborene heißen. ¹³ bzw. der Ungeborene. ¹⁴ Svet. 4, 5.

Das nämlich war unentfaltet. Es ward entfaltet mit Name und Form. Im Zustande des Gewirkten, bezw. des Wirkenden ist der höchste Purusa, sofern er das Geistig-Ungeistige in seiner groben, bezw. in seiner feinen Form zum Körper hat. Da nun das Gewirkte (sachlich) nicht verschieden ist von dem Wirkenden, so ist mit Kenntnis des Wirkenden Kenntnis des Gewirkten gegeben, und so heißt es sehr richtig, daß mit der Kenntnis des Einen die Kenntnis von Allem gleicherweise gegeben ist. d) In

Wahrlich, in diese drei Gottheiten will ich mit diesem Jīva-Ātman jetzt eingehen, will Name und Form saffen¹

bezeichnen, diese drei Gottheiten' alles Ungeistige. Indem Er in sie mit dem Jīva-Ātman zusammen, dessen Ātman Er selber ist, eingeht und so Name und Form entfaltet, wie die Stelle besagt, so folgt, daß Worte mit Bedeutung immer den höchsten Ātman selber bedeuten, nämlich sofern er durch Ungeistiges und Seele charakterisiert ist. So kann es Koordination eines das Gewirkte bezeichnenden Ausdrucks mit einem, der auf Brahman im Zustande des Wirkenden geht, geben, ohne daß die Koordination einen uneigentlichen Sinn bekäme. Brahman durch das Geistig-Ungeistige je nach Feinheit oder Grobheit bestimmt, ist Gewirktes und Ursache. Also hat die Welt ihn zur materiellen Ursache.

e) Indem wir behaupten, daß Brahman Ursache ist, sofern er das Geistig-Ungeistige im feinen Zustande zum Körper hat, so ist doch zugleich alle Wesens-Vermischung von Geistigem, Ungeistigem und Brahman ausgeschlossen. Man könnte sie befürchten, weil, wenn man Brahman als materielle Ursache der Welt ansieht, Es das ist in Verwobenheit mit Jenem andern. Aber wie in dem aus weißen, schwarzen und roten Fäden als seiner materiellen Ursache zusammengewobenen bunten Tuche doch dessen einzelne Fadenteile je nachdem nur weiß, nur schwarz, ohne Vermischung sind, und dann auch im Zustande des Fertigseins keine allgemeine Farbenvermischung ist, so ist auch, wenn die Verwobenheit von Geistigem, Ungeistigen und dem Herrn die Material-Ursache der Welt ist, weder dann noch im Zustande des Gewirkteins eine Vermengung von Genießer, Genießbarem und dem Lenkenden. Allerdings besteht ein großer Unterschied, sofern die Fäden an sich auch gesondert sein können und erst nach dem Willen des Webers zusammengebracht werden und so sich als Ursache und Gewirktes verhalten, hier aber Geistig-Ungeistiges in jedem Zustande Leib des Höchsten und als solche

¹ Brih. 1, 4, 7.

[Tod ist hier das sonst mit Dunkel bezeichnete Ungeistige im Zustande der Feinheit, wie aus der Angabe in derselben Upanisad hervorgeht:

Das Unentfaltete löst sich im Unvergänglichen, das Unvergängliche im Dunkel,]

und endlich:

Eingegangen in sie, der Meister der Gesöpfe, der All-Ātman¹.

c) Eine weitere Reihe von Texten besagen sodann: diese Welt — als gewirkte und als wirkende ist Er, nämlich um damit kundzutun, daß der höchste Purusa, indem er das Geistig-Ungeistige in seinen verschiedenen Zuständen als seinen Leib zu seiner Wesensbestimmtheit hat, mit der doppelten Form der Welt, nämlich als wirkender und als gewirkter, besteht:

Seiend nämlich, mein Lieber, war dieses am Anfang, eines nur, ohne Zweites. Das sann: Viel will ich sein, will mich fortpflanzen. So auf es die Glut,

bis hin zu:

Im Seienden wurzeln alle diese Gesöpfe, im Seienden weilen sie, auf Seiendem gründen sie,

und

Das zum Ātman hat alles jenes. Das ist das Reale. Das bist Du, Svetaketu².

Ebenso:

Der wünschte: Ich will viel sein, mich fortpflanzen. Der übte Tapas. Tapas geübt habend auf er das alles,

bis hin zu

Das Wahre und das Unwahre wird das Reale³.

Und so andere. Auch hier wird der von anderen Stellen erwiesene Unterschied von Geistig-Ungeistigem und dem höchsten Purusa gelehrt.

Vergleiche:

Wahrlich, in diese drei Gottheiten will ich jetzt eingehen mit diesem Jīva-Ātman. Eingegangen will ich Name und Form schaffen — Als er das geschaffen hatte, ging er in es ein. Eingegangen ward er Sat und Tyat. Erkenntnis und Unerkenntnis, Wahres und Falses ward da die Seele.

Die Worte, mit diesem Jīva-Ātman „eingehend“ besagen die Brahman-Ātmansaft des Jīva. Da die Worte „Eingegangen ward er Sat und Tyat und Erkenntnis und Unerkenntnis“, mit dem vorigen Zitat aber gleichsinnig sein müssen, so wird hier gelehrt, daß diese Brahman-Ātmansaft beruht auf dem Verhältnis von Ātman zu Leib. — Die Entfaltung von Name und Form wird ebenso erzählt in

Taitt. 3, 24. ² Chānd. 6, 2—8. ³ Taitt. 2, 6.

keit von andern independenten Substanzen, die nicht in Ihm ihr Selbst hätten, ausgeschlossen. Und das lehren die Stellen:

Aus Tod den Tod erreicht, wer hier Vieles sieht, nicht ist hier vieles irgendwie¹ — wo Zweiheit ist, da saut der verschiedene den verschiedenen. Wo ihm aber alles zum Ātman ward, wie und was könnte er da sauen, wie und was erkennen².

Nicht aber wird hier auch die Vielheit seiner Modi ausgeschlossen, die Es als der vieler Namen und Formen teilhafte hat und die durch ‚Ich will viel sein, will mich fortpflanzen‘ und ähnliche Stellen als durch seinen eigenen Entschluß gewirkt bewiesen werden. Zu Beginn desselben Ausließungs-Textes, Wo ihm alles zum Ātman ward³ ist das ja selber festgestellt:

Alles gab den preis, der alles außerhalb des Ātman weiß — Von ihm, diesem großen Wesen ausgehaucht ist dieser Rigveda³.

3. Auf diese Weise bilden die Texte, die Natur- und Wesensuntersied von Geistigem, Ungeistigem und dem HErrn lehren, und die, die Ihn für die Ursache und die Welt für die Wirkung, und zugleich die Nicht-verschiedenheit von Wirkung und Ursach lehren, keinen Gegensatz zu denen, die lehren, daß das Geistig-Ungeistige sich jederzeit zum Brahman verhält wie Leib zum Ātman, daß jene, den Körper Brahman's bildend, im Zustande der Ursache ‚fein‘ sind, und als solche unfähig für Name- und Form-Untersiede, im Zustande des Gewirkten aber ‚grob‘ und dann dieser Untersiede fähig. Damit bleibt aber dann für die Brahman-Ajāna-Anhänger, für die Anhänger des Brahman mit Upādhi-Vielheit und für die, die sich auf sonstigen Unsinn gründen, nur der Widerspruch mit allen Schriftstellen und sonst auch nicht ein Sein des Rechten.

4. Weiter, daß einerseits Geistiges, Ungeistiges und der HErr gesonderten Wesens sind nach den einen Stellen, zugleich aber auch durch andere Schriftstellen nach dem Verhältnis von Leib und Ātman als Brahman's Wesensbestimmtheiten bewiesen werden, und daß andererseits andere Schriftstellen das Verhältnis von Ursache und Wirkung und die Einheit von beiden lehren, ist, wie son bewiesen, kein Widerspruch. Wie die Vorschriften für die sechs mit dem Agneya beginnenden Opfer zunächst gesondert sich ergeben aus den gesonderten ‚Erst-Texten‘, dann zu zweifacher Zusammenfassung gebracht werden durch ein Texte-Paar, das ihre Zusammenfassung ausdrückt, und schließlich mit der einen Vorschrift in ‚Früh- und Vollmondsopfer‘ dem Wünse Habenden empfohlen

¹ Brih. 4, 4, 19. ² Brih. 2, 4, 14. ³ Brih. 2, 4, 6, 10.

seine Wesensbestimmtheiten und nur dadurch selber wirklich etwas sind, und also auch der durch sie qualifizierte höchste Purusa schlechthin immer mit allen Ausdrücken bezeichnenbar ist. Aber Wesensunterschiedenheit und Unvermischtheit hat doch in beiden Fällen ganz gleich statt.

f) So ist es denn völlig zutreffend, daß das höchste Brahman, auch wenn es in den Zustand des Gewirkteins eintritt, doch ohne Wandel ist, da sein eigenes Wesen dabei nicht anders wird. Und ebenso, daß es für ihn trotzdem einen Zustand des 'Gewirkteins' gibt, nämlich als Ātman des Geistig-Ungeistigen, sofern es im Zustande der Grobheit nach Name und Form unterschieden ist. Denn Gewirkteins heißt Eintreten in einen andern Zustand.

2. a) Diejenigen Texte sodann, die das Nirguna-Brahman lehren, treffen zu, weil es von allen üblen Guna's frei ist.

Frei alles Übels, von Alter, Tod, Sorge, Hunger und Durst:
so schießt die Schrift¹ die üblen Eigensaften aus. Mit
von wahren Wünssen, wahren Entslüssen

legt sie aber die edlen Eigensaften bei, und zeigt so, daß auch an andern Stellen der Aussluß von Guna's ebenso zu verstehen ist und nur auf die üblen Guna's geht.

b) Die Stellen, die das Brahman erkenntnis-wesend nennen, treffen auch völlig zu, indem man das Wesen des allwissenden, allmächtigen, allem Übeln entgegengesetzten, an edlen Guna's reichen Brahman nur als 'Erkenntnis'² bestimmen kann. Auch wegen seiner Eigenklarheit. Dabei aber ist Brahman zugleich Träger dieses Erkenntnis-seins, Erkennen:

Der alles kennend, alles wissend ist³ — Sein höchstes Vermögen wird als mannigfaltig gelehrt, als wesentlich, wirkend als Erkenntnis und Kraft⁴ — Womit soll man den Erkennen erkennen⁵.

Andere, wie

Reales, Erkenntnis, Unendliches⁶
besagen, daß er Erkenntniswesen ist, weil nur durch Erkenntnis bestimmbar und weil eigenklar.

c) Stellen, wie

Der begehrte: ich will viel sein⁷ — Das sann: ich will viel sein, das entfaltete sich mit Name und Form⁸
lehren, daß Brahman als die eine Substanz durch seinen Entsluß in mannigfaltigen Modis besteht. Dadurch wird dann eine Mannigfaltig-

¹ Chānd. 8, 1, 5. ² als 'Geist'. ³ Ma. 1, 1, 9. ⁴ Svet. 6, 11, 8. ⁵ Brih. 2, 4, 14.

⁶ Taitt. 2, 1, 1. ⁷ 2, 6. ⁸ Chānd. 6, 2.

son identis. Zweifellos ist, mindestens zeitweilig, auch das Gepräge des Hīnayāna ein sehr anderes gewesen, als seine heutigen Vertreter es gelten lassen wollen, und die Grenzen zwischen Hīnayāna und Mahāyāna waren für den Verfasser dieses Bhakti-Satakam, und wohl auch für die Sule des Rāhula fließend oder nicht vorhanden, wenn man sie nicht geradezu beide dem Mahāyāna beirechnen will. — Besonders ansaulich wird aus unserer Schrift auch, bis zu welchem Grade sich das Buddhatum bereits der Visnu-Religion angenähert hatte. Man vergleiche in dieser Hinsicht besonders den ‚Köstlichen Lobpreis‘ des Yāmuna-muni in Bd. I. Wir haben hier ein besonders ansauliches Beispiel von jener ‚Konvergenz der Typen‘, von dem ich dort im Besluß gehandelt habe. —

Inhalt:

1. Auftakt	143	17. Extra fidem splendida vi-	
2. Nur in Buddha ist Heil . . .	143	tia	153
3. Das Wunderwesen	143	18. Donum perseverantiae . . .	151
4. Akt der Zufluchtnahme . . .	145	19. Nichts durch mich, alles	
5. Reliquienkult	145	durch Dich	151
6. Bhakti und Prapatti	146	20. Die Grunderkenntnis . . .	155
7. Der Heiland	147	21. Gedenken ohne Unterlaß . .	156
8. Der rechte Diener	148	22. Die Herrlichkeiten Buddha's	156
9. Aus Gnaden allein	149	23. Heidentum	157
10. Den Herrn im Herzen	150	24. Himmelsfreude	157
11. Die Rechten	150	25. Versobene Strofe	158
12. Das Welt-Unheil	151	26. Die zehn Gebote	158
13. Alles in Buddha	151	27. Corpus mysticum	158
14. Nichts ohne Buddha	152	28. Unendlich	159
15. Köstliches Leben	152	29. Abgesang	159
16. Kleiner Dienst, große Frucht	153	30. Coda	159

werden, so lehren hier zunächst eine ganze Anzahl Texte gesondert Geistiges, Ungeistiges und den Herrn in ihrer Natur- und Wesensverschiedenheit — z. B.:

vergänglich ist der Urstoff, unsterblich, unvergänglich ist Hara. Über Vergängliches und den Ātman herrscht der eine Herr — Fürst von Urstoff und Feldkenner ist er, der Herr der Guna's — den Fürsten von Allem, den Ātman-Herrn — der höchste Ātman Nārāyana.

Sodann lehrt eine andere Klasse das Körpersein von Geistig-Ungeistigem in allen seinen Zuständen und das Ātmansein Brahman's, z. B.:

Dessen Leib die Erde ist — dessen Leib der Ātman ist — Dessen Leib das Unentfaltete und das Unvergängliche, der ist aller Wesen Inner-Ātman, der himmlische Herr, der Eine, Nārāyana.

Endlich aber lehrt eine letzte Klasse von Texten — mit Worten wie Seiend, Brahman, Ātman, die hier den Körper habenden höchsten Ātman bezeichnen — daß der höchste Ātman, im Doppelzustand von Wirkung und Gewirktem, in Einheit jene Wesensdreiheit (von Geistigem, Ungeistigen, Brahman) ist, die früher gesondert nachgewiesen sind. Z. B.:

Seiend, mein Lieber, war dieses — Alles dieses hat das zum Ātman — All dieses wahrlich ist Brahman.

Mit dem Namen ‚höchster Ātman‘ den höchsten Ātman plus Körper zu bezeichnen ist nicht fals. Man bezeichnet ja auch die Seele plus ihres Attributes Mensenleib als Seele. Zum Beispiel, wenn man sagt: ‚Der ist eine gute Seele!‘ —

Und nun genug der Weitschweifigkeit!

27. *Echte Brahman-Erkenntnis*

Fals ist auch die Behauptung, daß Avidyā einfach durch Erkenntnis der Wesenseinheit mit Brahman überwunden werden könne. Denn die Gebundenheit ist etwas reelles und kann nicht durch bloßes Erkennen beseitigt werden. Die Gebundenheit ist das Erfahren von Wohl und Wehe, verbunden mit dem Eintreten des Ātman in Götter- Mensen- oder andere Leiber je nach Wirkung des Karman. Wie könnte sie also unreal sein! Wir haben schon gezeigt, daß solche Erlösung von der Gebundenheit nur durch des höchsten Puruṣa Gnade erlangt wird, dem die Versenkung in Ihn, mit Bhakti geübt, wohlgefällt. Da nun Euer Einheitserkenntnis obendrein auf das Gegenteil des wirklichen Tatbestandes geht und also fals ist, so kann die Frucht davon nur das Wachsen der Gebundenheit sein. Denn im Śāstra steht:

- Auch wo Du lagertest, o Muni-Fürst, zum Yoga,
 All' das verehr' ich hundertfach als heiligen Wallort.
18. Wo der Erhabene geboren ward, die Stätte,
 Da er das ganze Dharma-Rad erkannte,
 Die, wo er es dann rein erglänzen ließ,
 Und die, da er sich sättigte am Amrita¹, verehr' ich.
19. Die hohe Zahnreliquie² aus des Allkundigen Lotosmunde,
 Dem Könige der Swäne (an Farbe) gleichend, sön wie die Kunda-
 blüte und der Mond,
 Verehrt den Deva's, gleichentsprungen mit dem Dharma-Rade,
 Ein Paradiesesbaum dem Volk, verehere ich mit *Bhakti*.
20. Des Jina edelstes Caitya³ ehre ich mit dem Haupte, das die unver-
gängliche
Reliquie enthält, aufgebaut an der Wurzel des Bodhibaumes, auf
dem Gipfel
 Des Meru, der zum Trikutagipfel reicht, auf dem Haupte des Cakra-
 vāla-Gebirges
 Im Erdenreiche, das über dem Slangenreiche liegt.
21. Den Bodhibaum⁴, den Bäumefürsten, dessen Wurzel
Prangt auf ihrem diamant-besetzten Sitz, der einer perlgezierten Vedi
gleich,
Und die umfaßt ist von goldenem Bewässerungskanal, — ihn, unter
welchem
Der Erhabene den Māra⁵ besiegte und die Allerkenntnis erreichte,
ehre ich.

6. BHAKTI UND PRAPATTI

- (Sragdhara)
22. O Du, mein Haupt, verneige Dich dem Buddha. Du Ohr, vernimm
immer den Dharma,
 Verkündet von dem, der nicht zwiespältig redet, und allerkenntnis-
wesend.
Du Auge, saue den Ohnegleichen. Rieche, Nase, seiner Füße Lotos.
Du Freudin Zunge, preise.
Du Hand, tu Dienst dem, der erwiesen ist als Glückes-Menge, Du
Fuß, eil hin

¹ Wo er in Nirvāna einging. — ² 306 nach Ceylon gebracht. ³ Heiligtum. —

⁴ Zahn, Caitya und Bodhibaum sind auf Ceylon. ⁵ Den bösen Feind.

1. AUFTAKT

(Sārdūla-vikrīḍitam)

Des Jāna sich auf alles erstreckt, des Wort ohn' Fehl ist,
In dem nicht Begehren noch Abneigung noch Verwirrung ist,
Der originale, zahllosen Wesen Glück spendende, große, süße Güte
besitzt,
— Mögen wir ihn Buddha oder Girisa nennen — dem ERHABENEN
lasset uns Verneigung tun!

2. NUR IN BUDDHA IST HEIL

(Sragdhara)

1. Nicht Rudra, der Feind, nicht Hari, der Bedränger, nicht Kevalin,
der Vernichter,
Nicht Brahmā, der gleichgültig-gesinnte, noch die andern hohen
Vāsava's,
Nicht ein Verwandter, nicht ein Kasten- oder Sippen-Genosse ist in
aller Welt uns Meister und Buddha:
Nur wer aller Gier frei ist und allwissend, der allein darf von Ver-
ständigen verehrt werden.
2. Brahmā ist ja mit Avidyā behaftet. Mit undurchdringlicher Groß-
Māyā ist Visnu
Umslungen. Sāṅkara (Rudra) umslingt mit eigenem Leibe in
höchster Gier seine Pārvatī.
Von Avidyā frei, von Māyā frei ist in aller Welt nur der Erhabene
allein, frei von Gier ist der Muni-Fürst¹.
Wer also ist unter diesen allen der zum Heil Verehrenswürdige?
Sagt an, sagt an, Ihr Brüder!
3. Wer Brahmā's, Visnu's, Śiva's Pfad erwählt, der muß immer wieder
In Folge der Ursache im Samsāra wandern, in höchst unglücklicher
Stätte.
Was sollen diese Pfade vieler Lose, die immer wieder anfangen und
aufhören, für die Leibes-Träger!
Buddha's Stätte suche man, die ewig ohne Anfang, Mitte und Ende
ist.

3. DAS WUNDERWESEN

(Sikharinī)

5. Das lebendige, feine, all-hinreichende, reine, formlose,

¹ Buddha.

Durch Deine Macht falle alles Üble ab von mir, und so,
Daß es auch an dem Wiederaufgerichteten nicht mehr hafte.

10. DEN HERRN IM HERZEN

43. Deiner Füße Wasserrose nur ehre ich.
Deiner Füße Lotos nur erweise ich Dienst.
Deiner Füße Paar nur liebe ich.
Dein Fuß allein ist mir Stützgottheit.
44. Keinen hätte ich zu verkünden, zu preisen,
Keinen hätte ich zu ehren, anzuflehn,
Keinen hätte ich zur Zuflucht, wenn ich
Deinen Fuß verliesse, o Vater. Dein Diener bin ich.
45. Von Hütte zu Hütte, von Wort zu Wort,
Von Weg zu Weg, von Haus zu Haus,
Von Land zu Land, von Wasser zu Wasser als Buddha erwiesen
Soll mein Gemüt diesen ewigen Weltensützer ehren.
46. Ununterbrochen saue ich mit meinem Geiste
Wie mit Augen, frei von Dunkel, den Buddha.
Auch zur Nacht, wenn ich schlafe, ist mir doch keine Trennung von Dir,
Da ich Dich in mein Herz getan habe.
47. Nicht der Tag ist swer mir, den finstere Wolken verhüllen:
Der Tag ist swer mir, wo mir das Gedenken
Des süßen Namens der Buddha-Perle fehlte.
Der sei mir ferne!

11. DIE RECHTEN

48. Amrita-Spender, Kundiger, Dharma-König,
Der Dreiwelt Anzubetender, Muni-Fürst, Gautama!
Wer so Dich preist von Tag zu Tage, den will ich
All-selig preisen, auch wenn er mir ungut ist.
49. Zehnkräftiger, Jina, Heiliger, von diamantener Erkenntnis,
Sugata, Tathāgata, Buddha, Śākya-Löwe!
Wer wann wo immer so Dich preist, den will ich ehren,
Auch wenn im Sklavenstand er wär geboren.
50. Lüstezwinger, Unbezwungener, Preiswürdiger, Gebieter,
Du Seliger, Führer, Allwissender, Erwünschter,
Bester der Seher, der Verkünder Meister, Herr, Du Sohn des
Suddhodana, O Muni, Śākya-Muni, genade!

Zu der Lobsänger Stätte. Und sinne seiner Tugend dort, du mein Gedanke.

23. Buddha, Dharma, Sangha: die sind das Hochpreis-Juwel dem Heil-suchenden.

Ihm will ich von heute an mich selber übergeben, um dreifachen Daseins Dreifurcht abzuhaueu.

Darauf will ich allein gerichtet sein. Denn außer ihm ist mir kein Heilsgang sicherlich.

Sein Schüler will ich sein. Zu zehntausend Malen verehr' ich es, das die Dreißig-Götter ehren.

24. Nicht für Gewinnst, auch nicht aus Furcht, auch nicht um Ruhmes willen,

Auch nicht aus Sucht nach Wissensast, o Dharma-Glanz-Geslecht-entstammter Muni,

Auch nicht auf Auktorität der Überlieferung hin flieh' ich zu Dir. Nein, weil ich Deine leutselige

Allkunde saue und durch sie in Dir den Leidensozean überfahren will.

25. In dich, Du Meer des Wohlgeruchs der Unbegier, Der aller-Wesen-Liebe, der Erkenntnis und sonst mancher Tugend, Versinken will ich und zu keinem andern gehn, wenn auch die Könige

Mich darum strafen, die Gelehrten mich tadeln, die Verwandten mich verstoßen.

Nicht einen Augenblick könnt' ich leben ohne Dich, o Jina, o mein Vater.

(Sārdūla-vikrīḍitam)

26. Mag durch mein Karman mir auch Himmel, Hölle, Tier oder Dämon, Der Gespenster oder der Mensen oder sonst eine Statt bestimmt sein, An jeder, o Allkundiger, soll mein Gemüt Deine Tugenden, die den Ohren Amrita träufeln, Vernehmen. Von niemand anderm will ich Glück begehren.

7. DER HEILAND

(Sikharinī)

27. Durch Deine Tugenden hast Du mich in der Wette zum Sklaven gewonnen.

Dein Schüler allein bin ich, von Deinem eigenen Munde unterwiesen.

- Und lassen darum nicht von ihrer fälschen Ansicht,
Wie ein Kind, auf die Autorität seiner Mutter hin, auch eine
Mit Gift gemiste Süßigkeit nicht läßt, obson sie lebensgefährlich ist.
60. Ich bin der beste Säng¹er, o Jina, bin durch Dich zum Doktor promoviert.

Nicht laß ich Dich, den swer Ergriffenen.
Denn die mit Sonnenaufgang eintretende Klar-Erkenntnis
Vertreibt das bei Nacht entstandene tiefe Dunkel.

14. NICHTS OHNE BUDDHA

61. Wer sich vom Fuße Sugata's gekehrt hat,
Was helfen dem Kasteiung, Ruhm und andres Glück!
Wer sich vom Fuße Sugata's gekehrt hat,
Was helfen dem Kasteiung, Ruhm und andres Glück!
62. Die zu Sugata's Fuß nicht *Bhakti* haben,
Die sollen nicht auf dieser Erde wiedergeboren werden.
Verkündet ist: ,Den frevelhaften Leuten ist bestimmt
Der Gang zur Hölle, und nirgends anders hin.'
63. Mag solcher auch alle Sāstra's wissen, geboren sein
In adligem Geslechte, sön von Gestalt, von Jugend oder sonst,
Wenn er nicht, Jina, Dein Verehrer ist, soll ihn mein Sinn
Wie eine Mensenfalle, wie einen Paria meiden.

15. KÖSTLICHES LEBEN

64. Wer frei von Lust und Stolz und Neid,
Wer voll Erbarmen, Zucht, Versenkung, Unterseidung
Und fester *Bhakti* ist zu Deinem Fuß, — auch wenn er Paria —
Der soll in jedem Dasein mir der Männer Bester und Genosse sein.
65. Wer *Bhakti* übt und die gebotene Verehrung zu Jina's Fuße,
Des Leben ist köstlich, auch wenn es nur zehn Tage währe.
Aber ein Leben von hunderttausend mal tausend Kalpa's ist nichts
wert
Des, der nicht dem Lotos-Fuße des Muni-Fürsten Dienst erweist.
66. Der mag Genosse der Götter-Huldinnen sein
Und sein Gefallen haben an Dienst und *Bhakti* zu andern als Dir,
Wer aus (Karman-) Unmöglichkeit unfähig ist, Dir Dienst zu leisten,
O.Du, als Guru für Mensen und Götter erwiesener!

¹ Da ich Dich preise.

51. Die Götter, die man die ‚Altersfreien‘ nennt, auch wenn sie Ambrosia getrunken, müssen doch wieder der Hündin Brüste saugen.
Doch wer auch nur einmal Deiner Stimme Milch getrunken,
Kehrt auch nicht einen Augenblick zum Muttersoße wieder.

12. DAS WELT-UNHEIL

52. Unfähig bin ich, zu ertragen hier die Qualen von
Geboren werden, Sterben, Krankheit, Altersschwäche.
Genade mir! Ich swindle, kenne nicht mehr links und rechts,
Wenn ich solch sweren Jammer aller Welt erblicke.
53. Und wenn ich sehe, wie im Greisenalter dann dem Mensen
Die Hände, Füße, Augen, alle Glieder nicht mehr gehorchen,
Hilflos, dann zittert mir mein Herz, o Jina.
Was soll ich tun. O Herr, genade!
54. Weil nach dem glückverleihenden Wesen mich dürstet,
Das mir zu Ohren kam, doch nicht ersäut ward,
Darum hängt an Dir und ruht in Dir, dem Quell der Ruhe,
Ohn' Unterlaß der Meinheits-Gedanke.
55. Nicht ruht mein Sinn mir in Götter- oder Mensen-Glück,
Dem untergang-verknüpften, wie ich es je und je genossen habe
Wer das auch täglich süß zu kosten hätte,
Würde es fahren lassen, den Fehler drin erkennend.

13. ALLES IN BUDDHA

56. Den kostbaren Stein der Weisen, auf flacher Hand gehalten,
Erkennt an seiner (magisen) Bewegung auch der Tor.
Wie sollte ich, den Buddha-Edelstein wegwerfend,
In der Welt noch reich und tugendhaft und gelehrt sein!
57. Der ist einsichtig, der ein Mann, der wohlgeboren,
Der tugendreich, der ruhmreich, der ein Held,
Der in der Welt geehrt, der glücklich nur,
Der Dir, o Jina, feste Bhakti hegt.
58. Der hat alle Wissenssaften studiert,
Der alle heilige Lehre vernommen, alle Übung geübt,
Der alles bezwungen, selbst ein Unbezwinglicher,
Der Dir, o Jina, feste Bhakti hegt.
59. Die, die in andern Sulen sind, folgen immer nur der Überlieferung
ihrer Angehörigen

So wie die Samenkörner des Nimb-Baumes, zur Erde geweht,
Den Geschmack des Erdenwassers durch ihre eigene Bitterkeit bitter
machen.

74. Wer aber zu Deinen Füßen sich niederwirft,
Der fährt nie mehr in die vier Höllen.
Denn keiner, der dies Heilvolle vollbrachte,
Geht irgend wann und wie den üblen Gang.

18. DONUM PERSEVERANTIAE

75. So durch Deine Unterweisung belehrt, bin ich
Dem Dienste Deines Lotosfußes ergeben¹. Mache mir fest,
Erhabener, von Yuga zu Yuga, von Dasein zu Dasein
Die Bhakti zu den Edlen (Drei Kleinodien), die false Meinung mir
vertreibend.
76. Mein Herz, auch wenn es einmal einen Augenblick feststeht in
Deinem Worte,
Macht doch bald wieder swankend die Feinde-Sar
Von Hand, Fuß, Auge und andern Gliedern
Mit Übermacht und plagt es sehr. — O Freier! Hüt' es, hüte, hüte!
77. Wenn unsereins sich müht, sein Auge in seine Gewalt zu bringen,
Dann läuft alsbald das Ohr davon. Und wenn dieses,
Dann — ach und weh! — sind sogleich Zunge, Nase
Und die andern Glieder nicht mehr zu bändigen.
78. Der Lauf des überaus zappeligen Denkens hier
Ist wie des Windes Lauf am Himmel swer festzulegen.
Wie sehr man sich auch in stufenweiser und langer Übung
Und durch die heilsame Gleichgültigkeit der Beständigkeit be-
fleißigen mag.

19. NICHTS DURCH MICH, ALLES DURCH DICH

79. Mein Geist, obwohl von Haus aus rein, ist nun
Durch lang geübte Sünden mit Swärze überzogen.
Wie könnte durch ein paar Wassertropfchen von Verdienst von mir
Mein Trachten gereinigt werden von den aufgehäuften Fehlen!
80. Reinige Du durch deines höchst reinen Wortes Amrita-Ströme
In einem Augenblicke mich, dessen ganze Sinnens-Kette

¹ Bhakta.

15. KLEINER DIENST, GROSSE FRUCHT

67. Wer seiner Augen Pfad hinlenkt auf Deine
So herrliche, glänzende und (von den Heilszeichen) bunte, preis-
würdige Gestalt,
Dem nimmt sie ab auch großes und in langer Zeit
Gehäuftes Übel, o Du Seher-Fürst.
68. Wer Deine Abbildung, aus Gold, Edelstein oder Stein gefertigt,
Verehrt, oder wer Dich (geistig) als den, der nicht aufgehört hat¹,
Unmittelbar verehrt, — der beiden Männer Frucht ist die gleiche
Wegen der Gleichheit der guten Meinung.
69. Wer auch nur einmal Deinem Fuße Dienst tut
Mit wilden Blumen, fromm-verständig,
Dem wird zu Teil die Herrlichkeit, die fleckenlose,
Mit Kranz und Krone und der Sar der sich vor ihm neigenden Götter.
70. Wenn auch nur die Sar derer, die durch eines einzigen Augen-
blickes Gedenken
Bei Dir Zuflucht nahmen und dadurch die Reinheit gewannen,
Einmal den Augen sichtbar würde, so würde sie allein son den
ganzen Himmel (an Glanz)
Übertreffen, o Du Zuflucht der Heersaren, Du ganz Edler, Guter.
71. Wer Deiner Tugenden Aufzählung unternimmt,
In den, o Muni, dringen Deine Tugenden selber ein,
Wie in den Indüphala-Stein², der dem aufgehenden Monde zu-
gekehrt ward,
Der Mondes-Strahlen eigene Kälte eindringt.
72. Auch wenn man einmal nur, o Herr, Dir ein Geringes senket,
Wenn man dabei dem Daseinsdurst entsagt hat: das Geringe
Genügt son, alle Fehl und Laster abzuhaueu,
Wie ein scharfes Swert den Baum.

17. EXTRA FIDEM SPLENDIDA VITIA

73. Was man auch Gutes hier vollbringen möge — wenn es in falscher
Erkenntnis gesah,
So bringt es einem doch ein übles Resultat,

¹ Obwohl er in Nirvana einging. ² Der Candra-kānta-Edelstein. Er bildet sich aus den Mondstrahlen, erglänzt nur im Mondenseine und switzt dann eine Feuchtigkeit, einen 'Tau' aus.

21. GEDENKEN OHNE UNTERLASS

88. Drum preise ich den Allkundigen, den Güte-Ozean,
Der Ursach ist der Ursach der drei Welten, den Adligen,
Den Allgegenwärtigen, Unendlichen, Seins-Beruhigten,
Den Swan im See des Muni-Volks, den Herrn.
 (Sārdūla-vikṛitām)
89. Bei Baden, Wirken, Essen, Spenden, Riechen, Hören, Meditieren,
Bei Tasten, Sehen, Unterhalten und so weiter soll mein Sinnen
So früh wie spät bei Tag und Nacht und stetig weilen bei Deinem
Lotos-Fuß,
Wie das Gedenken der Jünglinge stets bei der Jungfrau weilt¹.
90. Mein Herr, mein mir erwünster Paradiesesbaum, meine Sutzgottheit,
mein Guru,
O meine Mutter, mein Anzubetender, mein lieber Genöß, mein Um-
gang,
Meine Wissensaft, mein All-Leidens-Stiller, mein Sinnen, mein Satz,
Mein Edel-Glück, mein Leben, mein Buddha — sirme mich.

22. DIE HERRLICHKEITEN BUDDHA'S

- (Sṛāḍhara)
91. Brahmā-Viergesicht stand als Siefgesicht, Brihaspati, der Guru, stand
als Unguru, Sūrya, der Tagesführer, ward Unführer,
Sukra, der Dichter, ward Undichter. Viṣṇu ward stille. Śiva, der
,Herr', ward Unherr, die Würde Śeṣa's, des Herrn der Slangen,
ward verslungen,
Indra's Name, der ,Zerbrecher', ward zerbrochen vor Deinem Preise!
Wer bin ich,
Der Tor und Jämmerliche, Deine Tugenden zu preisen, o Herr der
Dreißig (Götter) und der Mensen.
 (Prithvī)
92. Du Lauterer, des Leib prangt glänzend mit den 32 Großherrlichkeits-
Zeichen samt den 80 Nebenzeichen,
Von dem Brahmā und aller Himmlisen Saren noch nicht.
Ein Sechzehntel des Sechzehntels ausmachen:
Wie könnte wer der Mensen Deinen Ruhm erreichen.

¹ Der alte Kahlkopf war auch einmal jung. — Der Kommentator swankt, ob dieser Vers anständig ist oder nur poetis im allgemeinen.

Von Suld beflekt ist, mich, den übermäßig gequälten,
O Aller Bester. Anbetend werfe ich mich vor Dir nieder.

81. Denn wenn Du gnädig bist, All-Guru, Muni,
Was wäre dann noch hier oder drüben, das swer zu erlangen wäre!
Haben Deine Knechte so die Fleckenlosigkeit ihres Sinnes erlangt,
So kümmern sie sich fürder nicht um Götter-Herrlichkeiten.
82. In Folge des erfahrenen Übels, das den Sünden folgt,
Verleiden uns die Sinne, ferner noch der Objekte Gift zu trinken,
Sowie das Kind, das einmal den Smerz des Sich-Verbrennens er-
fahren hat,
Nicht wieder nach dem Strahl der Lampe greift.
83. Eh' ich noch durch den steten Genuß
Des Giftes der Objekte ganz hinfällig geworden bin,
Rette Du, der Du gütig bist denen, die Deine Zuflucht suchen,
Mich Zufluchtslosen eilends, mit gutem Karman mich versehend¹.

20. DIE GRUNDERKENNTNIS

84. Obson ich weiß, daß Sohn, Weib, eigener Leib
Und Haus und Hof und alle Güter nur fata morgana sind,
Verdunkelt mich doch allzusehr die Meinheit und die Ichheit²,
Der ich im gähnenden Rachen der Verwirrung stecke.
85. Alles entstand ja aus dem eignen Tun,
Verweilt und altert und vergeht aus eigner Ursach.
So auch ich selbst und der Gesöpfe Heer.
Wie also könnte ich ihm, wie es mir angehören, o Muni.
86. Wenn die Ichvorstellung entsteht,
Dann erzeugt sie auch die Ichsucht.
Die entfaltet dann alsbald die Seins-Begier,
Die zeugt von Augenblick zu Augenblicke die Verwirrung.
87. Durch diese wirkt man Karman, gutes und ungutes.
Das aber safft dann Leiden in der Daseins-Dreiheit.
Des Leidens Wurzel ist darum jene Selbst-Vorstellung.
Die hau mir ab, o Jina, mit Deines Wortes Swerte.

¹ Jacopone singt:

Mach mir auf, Du mein Verlangen,
Eh die letzte Kraft vergangen.

² Vergleiche die Erzählung vom Büsser Saubhari in Bd. I.

12. Das Ich dauert im Schlafe	65
13. Das Ich dauert auch im Erlösungszustande	67
14. Wahrnehmung und Schrift	69
15. Widerlegung aus der Schrift	74
Bemerkung zu den bisherigen Kontroversen	80
16. Die Stellen gegen die Vielheit	81
17. Widerlegung aus der Tradition	82
18. Auflösung schwieriger Stellen	86
19. Die wahre Einheit von Brahman und Welt	88
20. Avidyā, theoretisch geprüft	93
21. Alle Erkenntnis geht auf Reales	111
22. Die Schrift gegen Sankara's Avidyā	116
23. Die Tradition gegen Sankara's Avidyā	118
24. Die schriftgemäße Lehre von der Erlösung. Tat-tvam-asi	124
25. Drei Irrlehren	128
26. Ausgleich der Schriftstellen	131
27. Echte Brahman-Erkennntnis	137

BEILAGE ZU BAND I UND II

Das Bhakti-Satakam des Rāma-Candra als Beispiel der Bhakti im Buddhatume	141
---	-----

BERICHTIGUNGEN

Bd. I.	S. 12, Z. 10: Hriṣīkeṣa
	S. 21, Z. 26: in Yama's Macht
	S. 54, Z. 3: Thakur
	S. 73, Z. 34: Sathakopa
	S. 191, Z. 36: samanisen
Bd. II.	S. 16, Z. 5 von unten: will es, statt will sie
In Dipikā:	S. 24, Z. 9: Opferpfahl (pūpa verlesen für yūpa).

Von den in Bd. I u. II wiedergegebenen Übersetzungen sind früher gedruckt:
Aus Bd. I: Ein Teil der Lieder in Christl. Welt. Jhrg. 1916
 „Aller Meister Lehren“ in Zeitschrift für Missionskunde und Reli-
 gionswissenschaft, Jhrg. 1916
 „Die fünf Hauptstücke“ in Theol. Studien und Kritiken 1916.
Aus Bd. II: Die Beilage in Z. M. R., Jhrg. 1917.

RELIGIÖSE STIMMEN DER VÖLKER

HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR DR. W. OTTO

Bisher erschienen:

Bhagavadgita, Des Erhabenen Sang. Übertragen und eingeleitet von Leopold von Schroeder. 2. Auflage. br. M 2.—, Lwd. geb. M 3.20.

Houston Stewart Chamberlain: Auch in Deutschland erfaßt der Ekel vor dem stupiden Materialismus immer mehr Herzen: die verhungerte Seele schreit nach Nahrung: Kaum irgendwo findet sie eine kräftigere als in der Bhagavadgita, wo Philosophie und Religion eine untrennbar verflochtene Einheit bilden, wo die verwegene kühne Loslösung aus Erdschranken in der Besinnung über letzte Fragen des Daseins unmittelbar zu energischem Eingreifen in das Leben als Tat und Tathandlung führt. — Ausdrücklich lehrt der Gott, die Tathandlung sei der Weg, auf dem man zur Verinnerlichung gelange; hat man diese aber erlangt, so bildet hierfür nicht die Tat, sondern die Ruhe den Weg, denn was wirklich »gelebt« wird, bleibt jetzt den Sinnen verborgen. Das Wesen der Tat ist eben abgrundtief, lehrt die Bhagavadgita. — Wilhelm v. Humboldt weist überzeugend nach, daß eine metrische Übersetzung »an Treue gewinnt«; denn der Rhythmus erzeugt im Übertragenden »eine dem Original ähnliche Stimmung« und macht »schleppende prosaische Umschreibungen unmöglich«. Das alles erfährt man dankbar, wenn man Schroeders Verdeutschung gegen Garbes (1905) und Deußens (1906) hält. Leopold v. Schroeders Bhagavadgita wird bestehen, wirken und fortwirken, dessen bin ich gewiß.

Die Religion des alten Islam. I. Von Mohammed bis Ghazali.

Aus den Grundwerken übersetzt von Prof. Dr. J. Hell. br. M 4.—,

geb. M 5.20

Kölnische Volkszeitung: Ein bedeutsames Buch, das auch höheren wissenschaftlichen Ansprüchen genügt und die angeblich populäre Literatur über den Islam weit übertragt. Das Buch enthält eine Reihe von ausgewählten Texten aus der Theologie des Islam. Diese Texte sind mit großem Geschick so ausgewählt, daß sie ein deutliches Bild der religiösen Anschauungen des Islam bieten können.

Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet von Dr. G. Roeder. br. M 7.50, Lwd. geb. M 9.—.

Deutsche Literaturzeitung: Das beste Beispiel für echte deutsche Emsigkeit sowohl wie für die Beachtung der bei jeder popularisierenden Arbeit einzuhaltenden Grenzen ist das sehr verdienstliche Buch G. Roeders, welches eine stattliche Zahl von urkundlichen Texten aus der ägyptischen Religionsgeschichte, zum großen Teil in erstmaliger deutscher Übersetzung allen denen zugänglich macht, die sich um ein Verständnis der Religion der alten Ägypter bemühen möchten, ohne zugleich hinreichend mit der ägyptischen Sprache vertraut zu sein, um die Texte in ihrer originalen Gestalt zu durchforschen. Es ist daher ein großes Verdienst des Diederichschen Verlages, daß er einen durch solide ägyptologische Arbeiten bewährten Fachmann für diese Ausgabe der religiösen Texte gewonnen hat. Die Auswahl der in diesem Buche dargebotenen Texte ist sehr geschickt getroffen.

Texte zur indischen Gottesmystik. Herausgegeben von Prof. Dr. Rudolf Otto. Bd. I. Viṣṇu Nārāyaṇa. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50. Bd. II. Siddhānta des Rāmānuja. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

VON PROFESSOR D. DR. RUDOLF OTTO

erschienen bisher:

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

TEXTE ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK:

Bd. I: VIṢṢNU-NĀRĀYANA. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

Bd. II: SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

bei J. C. B. Mohr in Tübingen

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit.

8. 1916. M 2.40

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT.

Zweite Auflage. 8. 1909. M 3.—

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE und ihre

Anwendung auf die Theologie. Einleitung in die Glaubenslehre für
Studenten der Theologie. 8. 1909. M 3.50

bei Trewendt & Granier in Breslau

DAS HEILIGE. (Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen
und sein Verhältnis zum Rationalen). 1917. M 2.25

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

GOETHE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION.

1909. M —.75

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION.

Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis
ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu hrsg. im Jahre
1899, in 3. Aufl. 1913 mit neuer Einleitung versehen von R. Otto. Mit
2 Bildern. M 1.60

LEBEN UND WIRKEN JESU nach historisch-kritischer Auf-
fassung. 4. Aufl. M 1.—

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEISTE BEI LUTHER.

Eine historisch-dogmatische Untersuchung 1898. M 2.80

bei Otto Hendel in Halle a. S.

E. FR. APELT: METAPHYSIK, neu herausgegeben und einge-
von R. Otto. M 3.45

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBE-
DER PHILOSOPHIE, neu herausgegeben von R.

